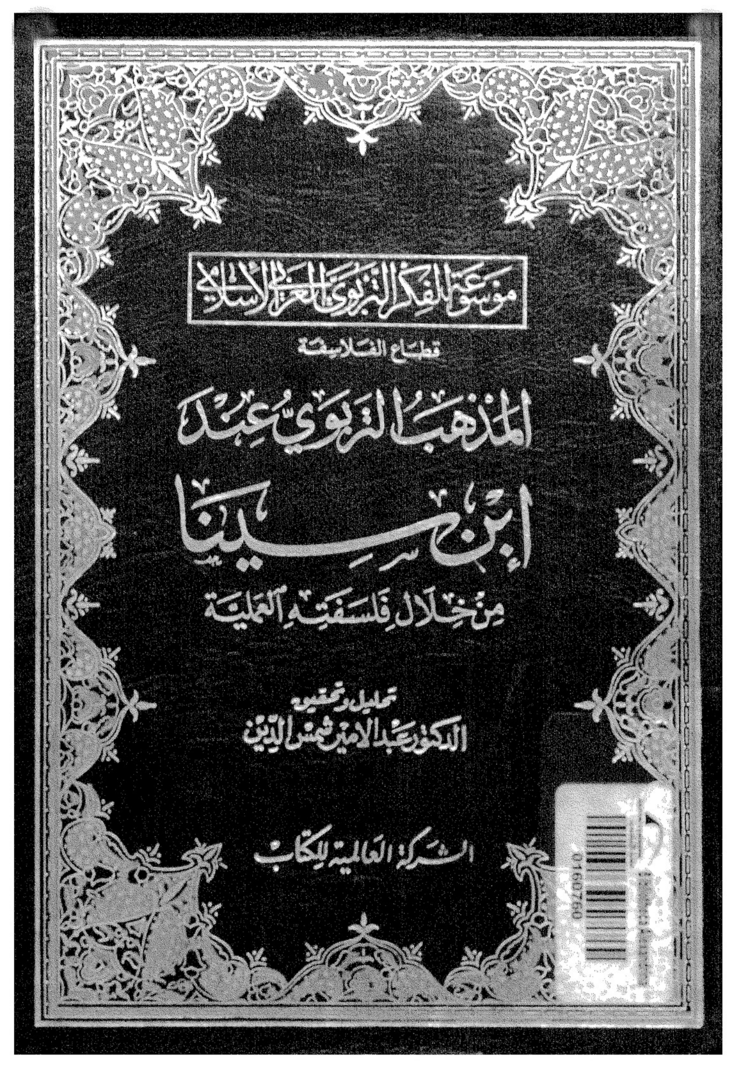

موسوعة الفكر التربوي العربي الإسلامي
قطاع الفلاسفة
المذهب التربوي عند
ابن سينا
من خلال فلسفته العملية
تحليل وتحقيق
الدكتور عبد الأمير شمس الدين
الشركة العالمية للكتاب

موسوعة التربية والتعليم الإسلامية

قطاع الفلاسفة

المذهب التربوي عند ابن سينا

من خلال فلسفته العملية

دراسة وتحليل

الدكتور عبد الأمير ز. شمس الدين

الشركة العالمية للكتاب



الشركة العالمية للكتاب ش م ل

طباعة - نشر - توزيع

مكتبة المدرسة

دار الكتاب العالمي

الدار الافريقية العربية

الادارة العامة

الصنائع - مقابل الاذاعة اللبنانية
هاتف ٣٤٩٠٥٥-٣٤٩٣٧٠ - ص ب ٣١٧٦
تلكس LE ٢٢٨٦٥ - برقياً، كتالبان
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى ١٩٨٨

محتويات الكتاب



المؤلِّف

- دكتور عبد الأمير. ز. شمس الدين، من العاملين في مجالات التربية والتعليم في لبنان منذ عام ١٩٥٥. حاصل على درجة دكتوراه دولة في فلسفة التربية.
- انتدب إلى وزارة التربية في دولة الإمارات العربية المتحدة مديراً لمعاهد إعداد وتدريب المعلمين من عام ١٩٧٥ إلى عام ١٩٨٢.
- قام بتدريس علم النفس التربوي وفلسفة التربية في جامعة الإمارات العربية.
- قام بتدريس مادة علم نفس الطفل والمراهق وعلم النفس التربوي في جامعة وهران ـ الجزائر.
- شارك في عدة ندوات، وقدّم عدّة دراسات في دولة الإمارات العربية المتحدة ـ وزارة التربية.
- يدرّس حالياً التربويات وعلم النفس التربوي في الجامعة اللبنانية.
- له عدة مؤلفات في الفكر التربوي عند الفقهاء والفلاسفة والآدابيين وغيرهم، وهي واردة في آخر هذا الكتاب.

★ ★ ★

ابن سينا

موجز عن حياته، أصله، علاقته بعصره، وآثاره

ابن سينا هو ابو علي الحسين بن عبدالله بن الحسن بن علي بن سينا. والقابه كثيرة منها **حجة الحق، شرف الملك، الشيخ الرئيس، الحكيم، الوزير، الدستور**. وهو فيلسوف، طبيب، عالم. من عظماء رجال الفكر في الإسلام، ومن اشهر فلاسفة الشرق واطبائه، ومن اعلام تاريخ العلم العالمي.

اتجه والد فيلسوفنا جهة الأمراء السامانيين وهم مواطنوه من اهل سامان في منطقة **بلخ** ولم يشك احد في اصل السامانيين وبالتالي والد ابن سينا الايراني. وكانت مهمة الوالد في جباية الضرائب، وهي وظيفة مدنية خالصة تفرض في صاحبها معرفة تامّة لشؤون الحياة المحلية واحوال المنطقة حيث يتكلم الناس اللهجة الايرانية الصفوية. وكان مسكن العائلة في قرية «**أفْشنه**» حيث تزوج الوالد وولد ابن سينا في شهر صفر سنة ٣٧٠ هـ (آب ٩٨٠ م). وبعد ولادة الصغير انتقلت الأسرة إلى «**بخارى**» حيث كانت الفارسية لغة البلاط، والعربية لغة المراسلات، او لغة الديوان.

اما من حيث الانتماء المذهبي، وخلافاً للمحيط حيث الانتماء شيعي او سني، فيقول ابن سينا ان أباه كان من المهتدين إلى الإسماعيلية، المتحمسين لها، وانه كان يناقش ابنه الأكبر في القضايا الإسماعيلية على مسمع من الصغير، وكان ابن سينا يدرك تلك القضايا، على صغر سنه، ولكنه لا يقبلها. فتعوّد منذ الصغر شهود تضارب الآراء وتنازع العقائد. فأرهف ذلك حسّه الجدلي ومواهبه المنطقية، ويمكننا الجزم بأن المعلمين الذين كلفهم الوالد تهذيب الصغير كانوا من مذهبه الديني. وكانت العناية

التي يبذل الوالد في تخريج ابنه على اتم ما يمكن من الثقافة، مما شكل السبيل اللازم لتفتح مواهب الصغير، وظهور نبوغه باكراً. وكان من عادة ابن سينا ايام المراهقة، إنه اذا اغلق عليه فهم نص او « تحيّر في مسألة، ولم يظفر بالحد الاوسط في قياس، تردّد إلى الجامع، وصلّى وابتهل الى مبدع الكل، حتى يفتح له المغلق والمتعسر.

علاقة ابن سينا بعصره ومحيطه:

في حياة ابن سينا ست مراحل جغرافية تضمنتها رحلاته واعماله وعلاقاته وبيئته ومحيطه في زمن تراخت فيه سلطة الخلافة العباسية وشهد عهد نهضة ايرانيـة، فكثرت الدويلات المحلية في خـراسـان واعلنـت استقلالها عـن سلطـة الخلافـة السيـاسيـة والادارية، وتعددت من حول تلك الدويلات المراكز الثقـافيـة والعلميـة ونشطـت كثيراً. وقد مثل هذا العصر في ابرز صفاته العلمية والفلسفية شخصيتان عظيمتان هما: **البيروني وابن سينا.**

أما المراحل الجغرافية الست التي اثرت على حياة ابن سينا بحوادثها فيمكن ذكرها حسب تواريخها هكذا:

١ ـ المرحلة الأولى وتتمثل في حقبة شبابه في بخاري حتى العشرين من سنيه.

٢ ـ إقامته في خوارزم مدة عشرة سنوات (من ٣٩٢ ـ ٤٠٢ هـ) (١٠٠١ ـ ١٠١١ م).

٣ ـ إقامته في جرجان منذ ٤٠٢ هـ نحو سنتين او ثلاث سنوات.

٤ ـ إقامته في الرَّيّ مدة قصيرة.

٥ ـ اتجاهه الى همذان سنة ٤٠٥ ـ ٤٠٦ هـ (١٠١٤ ـ ١٠١٥ م) ومقامه فيها نحو تسع سنوات.

٦ ـ دخوله في خدمة علاء الدولة في اصفهان، وتنقلاته الكثيرة مدة ثلاث عشرة سنة (٤١٥ ـ ٤٢٨ هـ) ـ (١٠١٢٤ ـ ١٠٣٧ م) حتى وفاته في همذان، في شهر شعبان او اوائل رمضان ٤٢٨ هـ (ايار ١٠٣٧ م).

وتظهر لنا هكذا المراحل الأكيدة في حياته، وهي الإقامة في بخاري، وخوارزم، وهمذان، واصفهان وهي تملأ ٥٣ سنة من عمره. ويبقى خمس سنوات هي مدة إقامته في جرجان والري.

وهكذا كانت إقامته الجغرافية المختلفة اماكن كلها ضمن خراسان. التي لم يهجرها اطلاقاً إلى اي بلد عربي او اقليم آخر من اقاليم الخلافة العباسية. وان تنقلاته تلك وخصوصاً في آخر حياته، لم تؤثر اطلاقاً على نشاطه العلمي، ولا عجب اذا علمنا ان تركته العلمية قد بلغت ٢٧٦ أثراً، ثابتة في لائحة الأب جورج شحاته قنواتي. وهاكم اشهر آثار ابن سينا على اعتبار انها المسرح الفسيح لفكره التربوي الذي لم يخصصه بكتاب بعينه او في رسالة بذاتها.

آثار ابن سينا:

١ - **العلوم الآلية:** وتشتمل على كتب المنطق وما يلحق بها من كتب اللغة والشعر.

٢ - **العلوم النظرية:** وتشتمل على كتب العلم الكلي، والعلم الإلهي، والعلم الرياضي، والعلم الطبيعي.

٣ - **العلوم العملية:** وتشتمل على كتب الاخلاق، وتدبير المنزل، وتدبير المدينة، والتشريع.

ولهذه العلوم الأصلية فروع وتوابع. فالطب مثلاً من توابع العلم الطبيعي. والموسيقى وعلم الهيئة من فروع العلم الرياضي.

ولن نتعرض هنا الى تسمية مؤلفات ورسائل ابن سينا لكثرتها وتنوع اغراضها ومن شاء الاطلاع الموضوعي الموسع على حياة ومحيط وآثار ابن سينا فليرجع إلى دائرة المعارف للبستاني - الجزء الثالث من صفحة ٢١٨ الى صفحة ٢٤٢ حيث عولج موضوع ابن سينا بتوسع ودقة: مع العلم ان بعض التفاصيل قد وردت في الحواشي حسب كل موضوع.

توطئة

لم يحظ، إلى اليوم، فيلسوف مسلم، من الدارسين، بمثل ما حظي به **ابن سينا**. فانصبّت على دراسة آثاره جهود الباحثين، من معظم النواحي الفلسفية والنظرية المعروفة، كالماورآئيات والمنطق، والنواحي الطبية والعلمية وحتى الادبية من حيث شعره وابحاثه اللغوية.

أما **ابن سينا** السياسي والمربي، فلم يهتم به الباحثون، وان الدراسة الجادة لفكره التربوي لم تظهر بعد، لانشغال دارسي ابن سينا بما هو اهم واعم من مختلف نواحي فكره العديدة، اي تلك الموضوعات المتعلقة بفلسفته النظرية.

أما عملنا الحالي، فليس سوى محاولة متواضعة للتعويض عن هذه الناحية، بالقاء الضوء على الفكر العملي عند الشيخ الرئيس، لعدم مواكبة هذا الجانب عند الباحثين في الشرق والغرب، لبقية جوانب فكره المهمة الأخرى. ولكننا نعتقد ان هذا الجانب يستحق الاهتمام والدراسة عندما يؤخذ هذا الفيلسوف ككل، اي كوحدة متكاملة من الناحية الفكرية، النظرية منها والعملية، وعدم الاكتفاء بدراسته كفيلسوف نظري، او كطبيب او عالم في مجالات علوم الطبيعة المختلفة.

وبعد الاطلاع على هذه الدراسة سيتبين لنا ان فكره العملي مرتبط اشد الارتباط بفلسفته النظرية. فكان له فلسفته ونظريته العامة للكون، إلى جانب سياسته الأخلاقية والسياسية والاجتماعية، وهو بذلك كله كان معبراً عن واقع مجتمعه الذي لم

ينسلخ عنه في اي مرحلة من مراحل حياته، فكان بحق ابن بيئته السياسية والاجتماعية مما سيسمح لنا بالكشف عن فكره العملي، والذي يتضمن حكماً **فكره التربوي،** الذي لا يقل اهمية عن الجوانب النظرية من فكره، باعتباره المتمم والمكمل لذلك الفكر ولتلك الشخصية. ولأن العلم قد وجد للاستفادة العملية منه، ولا عمل بلا علم. وسنصل إلى ذلك بالاعتماد على ما كتبه ابن سينا وانتجه فكره النيّر في هذا المجال، بعد ان أُهمل طويلاً عند دراسة فكر ابن سينا لاسباب نعزوها الى ما يلي:

١ - ان هذه الرسائل صغيرة، وربما اعتبرت عديمة الجدوى في نظر الباحثين.
٢ - توزع هذه الرسائل وتشتتها بين مؤلفاته الضخمة المتعددة.
٣ - ظن الباحثين بضآلة قيمة تلك الرسائل بالنسبة للموسوعات التي انتجها هذا المفكر، ككتاب القانون، او النجاة، او الشفاء.

لهذه الاسباب وغيرها اتجه الباحثون والدارسون الى ما هو اهم واجدى في نظرهم من انتاج فكر هذا الفيلسوف العظيم. بينما نعتقد نحن خلاف ذلك إذ ان الجانب العملي مهم وضروري لفهم الفيلسوف العالِـم، ودراسة جميع نواحي انتاجه وآثاره. فهناك حاجة إليها جميعها لفهم الشخصية المدروسة، كما تسهم بالوقوف على مدى تطابق ارائه النظرية مع واقعه الاجتماعي والحياتي، والتصاقها به، وبالتالي عن مدى صلاحيتها للتطبيق والتنفيذ.

وهل ان فلسفة ابن سينا العملية تسير جنباً إلى جنب مع فلسفته النظرية، ولا يمكن سلخها او عزلها عنها؟ ام انها منفصلة عنها ولا علاقة لها بما هو في ذهنه؟ وهل توجد وحدة في شخصية هذا الفيلسوف الكبير الذي يعتبر موسوعة فكرية، ام انه لا يعمل بما يعلم، ويعلم ما لا يعمل به؟

لذلك كله نحن هنا في صدد القاء الضوء على الجانب التربوي والعملي من فكر هذا الفيلسوف.



مقدّمة

كان ابن سينا فى عصره من اقطاب الفكر، فأعطي الإنسانية وأكثرَ من العطاء في شتى مجالات الفلسفة والعلوم والفنون، حتى انه لم يترك فناً عرف في عصره، إلاّ وترك فيه مؤلفاً او كتاباً او رسالة: في الفلسفة، في الطب، في العلوم، في السياسة (التدبير)، حتى تخال انه موسوعة. لقد جمع علوم اليونان والاسلام، وقدمها للانسانية جمعاء، فاستحق لقب المعلم الثالث بعد ارسطو والفارابي.

لم يكتف ابن سينا بتقديم العلوم كما وصلت اليه، بل اعاد صياغتها واحسن اخراجها حسب منهجية واسلوب ابتدعهما، فبدى وكأنه المولّد والمبتكر لتلك العلوم والفنون. وكان اذا قدم بحثاً في النفس او الطب او الفلسفة او التدبير يجد الباحث ان ابن سينا قد جلّى فيما كتب اكثر من سواه.

ففي مجال علم النفس قال فيه ابراهيم مدكور انه في طليعة من كتب في هذا العلم وبرّز فيه على سابقيه ولاحقيه واضاف قائلاً: «عني ابن سينا بعلم النفس عناية لا نكاد نجد لها مثيلاً لدى واحد من رجال التاريخ القديم والمتوسط»[1]. كما رأى غيره[2]

---

(١) ابراهيم مدكور في كتابه «الفلسفة الاسلامية».

(٢) محمد عثمان نجاتي في كتابه «الادراك الحسي عند ابن سينا»، مصر، دار المعارف، عام ١٩٤٨، ص ١٧.

أن علم النفس السيناوي، يفوق في مواضع كثيرة علم النفس الأرسطي. ولا يكتفي الباحثون بذلك، بل يحاولون التقريب بين علم النفس السيناوي وعلم النفس الحديث.

وفي مجال الفلسفة وجد الباحثون ان ابن سينا قد سجل فيه انتصاره الخالد، حيث تحل كتبه محل كتب ارسطو عند فلاسفة الاجيال اللاحقة.

واما في «الطب» فكان المجال الاكثر تجلياً عند ابن سينا. ونذكر أن كتابه «القانون» في الطب قد بقي مرجعاً وحيداً لدراسة هذا الفن في اوروبا حتى عهد قريب. وقد اعيد طبعه باللاتينية اكثر من ثلاثين مرة خلال القرن السابع عشر.

ولم يبحث الباحثون عن فن إلا ووجدوا لابن سينا فيه بحثاً او رسالة او كتاباً. ولو احصينا الموضوعات التي كتب فيها، لوجدنا انه طرق اكثر من خمسة عشر نوعاً من العناوين، سواء في الفلسفة او المنطق، او الفلسفة النظرية او العلوم الطبيعية او العلوم الرياضية او الإلهيات واللغة والشعر حتى انه قد صاغ بعض رسائله اللغوية شعراً [١]. فتجد الأب جورج شحاته قنواتي، الباحث المعروف في فكر ابن سينا يذكر له مئتين وست وسبعين كتاباً ورسالة [٢]. ولا عجب ان يبلغ انتاج ابن سينا هذا الشأو نوعاً وكماً، وهو الذي يبدأ الكتابة منذ سن العشرين من عمره مستنفذاً جَلّ اوقاته في القراءة والتأليف، مقيماً او مسافراً، سجيناً او طليقاً، بادياً او متوارياً.

لقد قدم لنا الباحثون ابن سينا، مؤلفاً وفيلسوفاً، طبيباً وعالماً. وهنا نحن في محاولتنا المتواضعة هذه، نريد ان نقدمه مربياً. وقد لا يكون بحثنا هذا الأول ولا الأخير في فكره التربوي، لكنه قد يكون الأول بثرائه ومنهجيته.

فثراؤه المتأتي من تعدد وتنوع مصادره الشاملة للكتب والمجلدات والرسائل ـ التي سبق ونُشِر منها، ومنها ما ينشر لأول مرة ـ وبتعبير آخر كل ما تناولته فلسفة ابن سينا العملية التي جاءت موزعة بين ثنايا ابحاث تآليفة الكبرى «كالشفاء» و «النجاة»

---

(١) قصيدة ابن سينا المشهورة في النفس التي مطلعها «هبطت اليك».

(٢) مؤلفات ابن سينا، مصر، دار المعارف عام ١٩٥٠.

و « القانون » في الطب. ومنها ما جاء على شكل موضوعات محددة متخصصة « ككتاب السياسة » ومنها ما جاء على شكل رسائل صغيرة محددة الغرض والموضوع. مثل رسالة « الأرزاق » ورسالة في « الأخلاق » ورسالة « البر والإثم » وغيرها.

وبما ان غرضنا هو البحث عن الفكر التربوي عند هذا الفيلسوف، كان لا بد لنا ان نتناول ذلك من خلال فلسفته العملية او حكمته العملية التي أخذ بها عند تقسيمه الحكمة الى نظرية وعملية، باعتبار ان الفكر التربوي، كما قال: اوبير « ينبغي ان تحتضنه فلسفة عامة تجمع المعطيات المتغيرة التي تقدمها جميع العلوم التي تسهم فيها، ليؤلف هذا الفكر فلسفة عملية تكون جزءاً من فلسفة عامة »[1].

حتى ان المذهب التربوي لا يفترض فقط مثل هذه الفلسفة العامة، وانما يكملها ويتممها، باعتباره ضروري لها، فهو كالاخلاق باعتبارها مجال العمل والتطبيق لما هو نظري، والمذهب التربوي هو المجال التطبيقي لكل مذهب فلسفي.

من هنا وجدنا انه للوقوف على المذهب التربوي، او للبحث عن الفكر التربوي عند الشيخ الرئيس، لا بد ان نتناول ذلك من خلال فلسفته العملية، التي تعتبر بالضرورة متممة لفلسفته النظرية، وهذه الفلسفة، كما سبق وذكرنا، موزعة في تلافيف مجلداته ومتفرعة خلال موضوعات شتى، وجاءت متداخلة ومتفرعة، كما هي طبيعة الحياة العملية للانسان، وذلك لدرجة يصعب فيها الفصل بين ما هو نظري وما هو عملي. وايها الأصل وايها الفرع، ايها السبب وايها النتيجة.

وكما ان العمل التربوي كفيل باخراج ما هو موجود بالقوة لدى الكائن الى وجود بالفعل، فإن الفكر التريوي او المذهب التربوي هو الكفيل باخراج ما هو موجود بالقوة داخل الفكر الى وجود بالفعل خارجه.

لذلك لم يكن بحثنا وعملنا من النوع السهل، إزاء ثراء ذلك الفكر السينوي المعطاء الذي عالج اهتمامات انسان عصره وما قبله، بجانبيه النظري والعملي، الفكري

---

(١) رينه اوبير: Traité de pédagogie générale (R. Hubert).

والتطبيقي. وانطلاقاً من هنا، شأننا في بقية اجزاء موسوعة التربية والتعليم الاسلامية، في بحثنا عن الفكر التربوي خلال التراث. فاصبح لزاماً علينا ان نتبع منهجية تناسب البحث من ناحية، وتحقق الغرض من ناحية اخرى. مما يفترض العلمية والموضوعية من جهة، والشمول والعمومية، قدر المستطاع، من جهة اخرى.

فالغرض الاول اقتضى منا العودة إلى ما تركه لنا هذا الفيلسوف من أثر وتراث، والغرض الثاني اقتضى منا البحث على كل آثاره التربوية خلال ما بثه في كتبه ورسائله. واقتضت منهجية بحثنا على ان نتبع الخطى التالية:

١ - العودة الى كل ما يمت بصلة الى العمل والتطبيق في فكر هذا الفيلسوف.

٢ - تجميع هذا التراث، المنشور منه وغير المنشور، المحقق وغير المحقق.

٣ - تحديد مجالات الفلسفة العملية، او العمل التربوي، التي تناولها المعلم الثالث، وترك لنا اثراً فيها وما اكثرها خلال بحوثه في السياسة المنزلية وفي السياسة المدينية، وفي سياسة المرء نفسه وبدنه واخلاقه، وغير ذلك من الموضوعات التي تتناول تدبير الإنسان، حياته واهتماماته السياسية والأخلاقية والاجتماعية وحتى الاقتصادية، ولاي موقع من مواقع المجتمع انتمى المرء وتحت اي فئة من طبقاته انضوى.

٤ - تصنيف هذه الآراء وادراجها تحت العناوين المناسبة لها، من حيث المضمون. ولم نأخذ بعناوين بعض الموضوعات بعد ان وجدنا عناوين جمّة لا تتناسب مع مضمونها ومضامين لا تتناسب مع عناوين رسائلها.

ثم عمدنا الى تقسيم هذا الكتاب الى قسمين:

القسم الأول: دراسة واستقراء من اجل استنباط اراء ابن سينا التربوية، فيما يتعلق بالفروع المذكورة للسياسة والتدبير، من مصادرها، تحت عنوان التحليل.

القسم الثاني: تحقيق النصوص التي اعتمدنا عليها، والتي تتناول الحكمة العملية من قريب او من بعيد، تحت عنوان «النصوص».

ثم عمدنا الى تبويب **القسم الأول** الى ابواب، والأبواب الى فصول حسب مواضيعها ومقتضى كل موضوع ومستلزماته.

في الباب الأول تناولنا ابن سينا في بيئته الجغرافية والسياسية والثقافية والاجتماعية، لنقف على مدى أثر وتأثير هذا الفيلسوف بتلك البيئة، وعلى مدى تناسب آرائه العملية مع تلك البيئة.

وتناولنا في الباب الثاني « سياسة ابن سينا المنزلية » واعتمدنا تقسيمه كما جاء في كتابه « السياسة المنزلية »، لهذا النوع من التدبير.

كما تناولنا في الباب الثالث « السياسة المدينية » التي تُعنى بتنظيم المجتمع او المدنية ككل. الى جانب موضوعات اخرى لها علاقة بهذا الجانب، كموضوع النبوّة والخلافة.

أما الباب الرابع فقد تناولنا فيه سياسة « التربية الاخلاقية » التي تمثل الجانب التطبيقي والعملي لفكر ابن سينا، من ناحية، ولحياة المرء كفرد وكجماعة من ناحية اخرى.

ولم يفتنا في هذا القسم ان نقدم بعض المقارنات بين الشيخ الرئيس وغيره من المفكرين المسلمين.

اما **القسم الثاني** من هذا الكتاب، والذي ادرجناه تحت عنوان « النصوص » فجاء عبارة عن تجميع للنصوص والآراء وللرسائل من مصادرها، بالرجوع الى اللوائح والفهارس التي وضعها المصنفون لمؤلفات ابن سينا، ولآثاره، وعلى رأسهم الأب « قنواتي » و « مهدوي ». الأول في كتابه « فهرست مؤلفات ابن سينا » والثاني في مؤلفه « هداية ». مستفيدين مما ذكراه عن هذه الرسائل من « بدايات ونهايات »، من اجل اثباتها وتأكيد صحة نسبتها اليه، مشيرين إذا كانت هذه المراجع قد سبق وحققت، ومن الذي قام بالتحقيق والنشر.

ونستطيع ان نقول بعد هذه الدراسة، اننا قد خرجنا بنتائج قد تكون على درجة

من الأهمية. وقد ساعدت على ازالة بعض الشكوك التي كانت تكتنف بعض الرسائل، سواء من حيث عناوينها، او موضوعاتها ومضمونها واسلوبها. وقد وردت جميع هذه الملاحظات في السياق المناسب لها في حينه مع الرسالة في الباب او الفصل الذي ادرجت فيه.

ولعله من المفيد ان نذكر هنا بعض الملاحظات التي لم نتمكن من ادراجها ضمن السياق وهي:

اولاً: ان بعض الرسائل التي سبق تحقيقها ونشرها، لم تراع الأصول في الشروح والتعليقات، والنقاط والفواصل. فاعدنا تحقيقها متوخين اظهار الأصول حسب المستطاع، مثل كتاب «السياسة» و «تفسير الأحلام»، وغيرها.

ثانياً: هناك رسائل ومخطوطات نُشرت تحت اسماء ليست لها، مثل رسالة «العهد». ورسائل ادرجت تحت عناوين ليست تابعة لها، مثل «اقوال الحكماء للاسكندر». فقد ادرجت عند المصنفين ضمن الرسائل السياسية، وهي «رسالة طبية». كما وجدنا رسائل متداخلة ببعضها، كرسالتي «علم الاخلاق» و «البر والأثم» تحت عناوين مختلفة. واختلاف في رسائل منشورة تحت عنوان واحد، كرسالة «علم الاخلاق» المنشورة مع «الرسائل التسع» للأب قنواتي، وفي «هداية» للمهدوي، وهما غير متطابقتين ابداً، مع الاشارة إلى ان المصنفين اوردوا لنا عنواناً واحداً للرسالة، ورقماً واحداً لها. وبعد الرجوع اليها تبين ان هناك خلطاً ورد في رسالتي «العهد» و «علم الأخلاق» المنشورتين في «الرسائل التسع» فأُخذ شيء من الأولى ليضاف الى الثانية، وبالعكس. بالاضافة الى ملاحظات أخرى وردت في مكانها المناسب.

كما لاحظنا على رسالة «الخوف من الموت»، المشكوك في نسبتها الى ابن سينا، ورسالة «السحر والطلسمات» المنشورة في «هداية» انها عبارة عن ملخص بسيط للرسالة الحقيقية.

ثالثاً: رسائل ورقع تنشر لأول مرة، بعد ان تسنى لنا الحصول على نسخة او اكثر

لكل منها ، فوجدنا أن لها علاقة من قريب او بعيد ، بالسياسة والتدبير ، كرسالته إلى علاء الدين بن كاكويه » التي تثبت اتصال ابن سينا به سراً ، بعد ان وجّه إليه « ابن شمس الدولة » هذه التهمة ، وطارده من اجل هذا الإتصال.

وينتهي بحثنا ، هذا ، بخاتمة نضع فيها فكر ابن سينا في الموضع المناسب له ، في سياق الفكر التربوي الاسلامي. مشيرين إلى قيمة هذا التراث في إطار الفكر التربوي القديم والمعاصر.



القسم الأول

ابن سينا
المؤلف والرجل السياسي

الباب الأول : عصر ابن سينا، موقعه، وفكره

الباب الثاني : فلسفة ابن سينا العملية (منطلقاته التربوية)

الباب الثالث : في السياسة المدنية

الباب الرابع : في التربية الأخلاقية

الباب الأول

عصر ابن سينا، موقعه، وفكره

- الفصل الأول: عصر ابن سينا: عصر القلاقل والاضطرابات
- الفصل الثاني: موقع ابن سينا في مجتمعه
- الفصل الثالث: تكوين ابن سينا الفكري من خلال مؤلفاته في الفلسفة العملية

الفصل الاول

عصر ابن سينا: عصر القلاقل والاضطرابات

اولاً: الصفحة السياسية

من المستحسن ان نلقي نظرة خاطفة على اوضاع الامبراطورية الاسلامية، في الحقبة التي امتدت فيها حياة ابن سينا (٣٧٠ ـ ٤٢٨ هـ) (٩٨٠ ـ ١٠٣٦ م).

كان ذلك العصر حافلاً بالاحداث والتحولات التاريخية، وكان يؤذن بانحلال الامبراطورية العباسية في بغداد (١٣٣ ـ ٦٥٧ هـ) (٧٥٠ ـ ١١٨٥ م) إذ بدأت تتنازعها العصبيات القومية (فارسية، تركية، عربية، سلجوقية) وتنخر جسمها المذاهب والفرق الدينية. فأخذ الولاة والأمراء والقادة يتقاسمون السلطة في الولايات والاقاليم، حتى ان الخليفة العباسي لم يبق له في بغداد سوى اللقب وصك النقود باسمه.

أ ـ في شرقي البلاد:

بدأ العنصر التركي القادم من وراء النهر ينتشر الى شمال وجنوب نهر جيحون. وعندما بدأ سبكتكين[١] يتنكر لاسياده السامانيين (نوح بن منصور) (٣٦٦ ـ ٣٨٧ هـ) (٩٧٦ ـ ٩٩٧ م) عندها بدأ يتقلص نفوذ الدولة السامانية شيئاً فشيئاً في

(١) تركي الأصل، وقع اسيراً في يد السامانيين عام ٣٨٤ هـ، فولاه الامير نوح بن منصور ولاية خراسان لمقدرته وقوته في الحروب ونال لقب ناصر الدولة ـ توفي عام ٣٨٧ هـ.

خراسان على يد محمود بن سبكتكين[1]. وفي عام (٤١٦ هـ) اعترف الخليفة العباسي انه الوارث الشرعي للسامانيين، وبهذا يكون حكم الفرس لهذه المنطقة قد انتهى.

ولم يستقر الوضع للدولة الغزنوية (٩٦٢ - ١١٨٦ م) حتى بدأت جحافل جديدة من الأتراك الغربيين[2] تستقر باعداد هائلة وراء النهر، قادمة من الشمال، وقد اعتنقوا الاسلام، وكانوا اشد الناس تمسكاً بمذهب اهل السنة، وكان لهذا الميل آثاره البعيدة فيما بعد. فبدأت حجافلهم تمتد وتنتشر نحو الجنوب والغرب، إلى جهات خراسان وهمذان والموصل، بعد ان تزعمتهم احدى القبائل السلجوقية معتمدين على السلب والنهب، وجاعلين الاستقرار على الحكام والولاة امراً مستحيلاً. ونظراً لعددهم الهائل بمعين لا ينضب، دخلوا في جيوش الأمـراء والولاة، ووصلوا الى مراكز القيادة باعداد كبيرة، واخذ نفوذهم يقوى تبعاً لهذا التزايد، حتى ان المؤرخ «ميلر» قال عن تزايد اعدادهم الهائل: «انها ظاهرة حقيقية من ظواهر الهجرة البشرية. إذ اصبح عددهم خلال خمس سنوات عشرة اضعاف عددهم عند وصولهم، وهذا ما يبرر سبب قوتهم، وسبب الفتوحات السريعة التي قاموا بها».

ب - في ولاية فارس:

كانت ولاية فارس موزعة بين عدد من الأمراء لا يربط بينهم سوى الانضواء الأسمي للدولة العباسية في بغداد، ولم تخل هذه الحقبة من محاولات للتفاهم بين الأمراء، بين الحين والآخر، للوقوف في وجه الزحف السلجوقي.

ج - في الري وارض الجبل:

اما في الري وارض الجبل واصفهان وهمذان فكان محكوماً من قبل الدولة البويهية الشيعية، التي كانت لها سلطة على الخليفة العباسي في بغداد، كما يذكر التاريخ، خصوصاً ايام «عضد الدولة» البويهي (٣٦٦ - ٣٧٢ هـ). وما لبثت هذه الدولة ان

---

(١) ولاه والده على غزنة التي جعلها عاصمة دولته فيما بعد، ولقّب نفسه بالسلطان، كما لُقّب ايضاً بيمين الدولة، وقد انتزع السلطة من اخيه اسماعيل.

(٢) يسمّون احياناً التتر، كما سموا أيضاً التركمان، جاووا من جهات سمرقند (ما وراء النهر).

أخذت تتهاوى وتتقلص أمام الزحف السلجوقي، الذي وصل الى بغداد ذاتها عام (١٠٥٥ م) على يد القائد السلجوقي « آر طغرل ».

هذه صورة مصغرة ومختصرة عن الحالة السياسية التي سادت هذه المنطقة في حياة فليسوفنا ابن سينا، حيث عاش وتنقل. فكانت مرحلة تاريخية وضعت نهاية لحكومات وإمارات وطنية متعصبة لعنصرها الفارسي [1] ليحل محلها حكم شعوب دخيلة على المنطقة، بعد ان اعتنقت الدين الاسلامي، محققة انتصارات وفتوحات بفضل ما امتازت به من كثرة العدد والقسوة في الحروب.

اننا لم ندخل في التفاصيل التاريخية، بل اكتفينا بذكر العموميات في حقبة من الزمن تهمنا في هذه البقعة بالذات من الدولة الاسلامية. واذ تصفحنا ما جاء عن هذه الحقبة في تاريخ ابن الأثير « الكامل في التاريخ » تبين لنا ما كان يسود هذه المنطقة من اضطرابات داخلية وفتن، سواء بين الولاة والامراء انفسهم، او من حيث تغلب القادة على اوليائهم والقيام بعزلهم او قتلهم، وانتشار المكائد والمؤامرات التي كان يحيكها الوزراء ضد بعضهم البعض [2].

---

(١) كالدولة السامانية والبويهية والزيارية والكاكوية.

(٢) عام ٣٨٩ هـ فقأ فائق احد موالي « نوح بن منصور » عينيْ ولديْ منصور بن نوح ليستولي على ملكه

- عام ٤٠٣ هـ قُتل قابوس والي جرجان، تآمر عليه جنده، وهو خارج جرجان، وفي السنة ذاتها قُتل بدر بن حسنويه امير الجبل على يد اصحابه، واستولى شمس الدولة على بعض بلاده، وعلى امارة اخيه مجد الدولة في الري.
- عام ٤٠٧ هـ قتل مأمون بن مأمون، امير خوارزم على يدر جاله، لأنه اراد مسالمة محمود الغزنوي الذي استولى عليها في تلك الفترة.
- عام ٤١١ هـ حصلت ثورة الاكراد على شمس الدولة، بعد ان تكررت ثوراتهم في تلك المنطقة.
- عام ٤٢٠ هـ استولى محمود الغزنوي على بلاد الري، بناء على طلب من مجد الدولة، بعد ان ثار عليه الجند، وفي نفس السنة استولى ابنه مسعود على اصفهان.
- عام ٤٢٠ هـ ثار الجند على محمد بن محمود الغزنوي، والقوا القبض عليه، ونادوا بأخيه مسعوداً أميراً.
- عام ٤٢٤ هـ اقر مسعود علاء الدولة على اصفهان، لكن علاء الدولة حاول الاستقلال عنه، فأرسل مسعود جيوشه الى اصفهان بعد ان فرّ علاء الدولة، فاحتلها ونهب اموالها، وكان ابن سينا يومها في خدمته، وقد حملت مكتبته الى غزنة، حيث احرقت فيما بعد.

ثانياً: الصفحة الاجتماعية والفكرية

لا شك انه كان للحالة السياسية التي تكلمنا عنها اثر على الحالة الاجتماعية والفكرية وكل منها أثّر وتأثر في الآخر. وعندما نتحدث عن الحالة الإجتماعية، فإننا نجد انفسنا مندفعين للكلام عن الحالة الفكرية، وانعكاساتها على الوضع الاجتماعي والسياسي ويصح العكس. كما سبق وتناولنا الصفحة السياسية باختصار قدر الامكان، في تلك البقعة من الدولة الاسلامية (العباسية) لابراز الاضطراب السياسي، والتحولات الجذرية المتتالية والسريعة التي عاصرها ابن سينا.

ولعلنا في حديثنا عن الحالة الاجتماعية، نعالج في الوقت ذاته الحالة الفكرية، واحيانا العكس. وانطلاقاً من الوضع السياسي وما خلفه من آثار اجتماعية، وما كان له من انعكاسات فكرية، سنعالج هذه الصفحة من تلك الحقبة، نرى «المسعودي» قد شبّه امور الناس فيها، بأمور الناس بعد وفاة الإسكندر، وتنازع قواده امور المملكة. كل يحاول الاستقلال برقعة من الأرض، بل طالباً المزيد دون الاهتمام بالعمران او التحسين في اوضاع الرعية، فخربت كثير من البلدان، وانقطعت سبل المعاش، واقتنع الخلفاء في بغداد بلقب الخلافة، ورضوا بالسلامة[1].

وقد تكون الناحية الفكرية افضل حالاً، على الرغم من تأثرها بالحالتين الاجتماعية والسياسية، إذ كانت اكثر اخصاباً، واغزر انتاجاً. فظهر في تلك البقعة من ارض الخلافة الكثير من المفكرين والعلماء، مما جعل احمد امين يستشهد بها فيقول: «ليس من الضروري ان تتبع الحالة الفكرية الحالة الاجتماعية والسياسية، إذ كان للمنازعات والخصومات السياسية، آثار ايجابية على الناحية الفكرية مما اقام منافسة بين الأمراء على اجتذاب المفكرين البارزين من اهل العلم والادب. وهذا ساعد بدوره على شحذ الهمم وعمق التفكير»)[2].

أ - انقسام البلاد الى دويلات واستقلالها عن جسم الدولة الأم:

وهكذا فقد انتجت هذه الظروف انقسام البلاد الى دويلات واعلان استقلالها عن

---

(١) التنبيه: ص ٤٠٠.

(٢) ظهر الاسلام، جـ ١، ص ٩٥.

الدولة الأم، مما جعل علاقتها ببعضها علاقة تحالف احياناً، او علاقة عداء معظم الاحيان[1]. واصبح لكل دويلة ولكل اقليم ادارتها واميرها وجيشها. مما ترتب عليه ان ينصرف كل اقليم للبحث عن مقوماته الفكرية والحضارية المتميزة، التي تساعده على بناء حضارة مستقلة، لها ميزاتها وخصائصها الثقافية والاجتماعية، كما حصل في الاقليم الشرقي من البلاد في عهد الدولة السامانية[2]. التي كانت ترعى الحضارة والثقافة الفارسيتين، وكانت جادة في اخراج الأدب الفارسي المنقول عن طريق الرواية والأخبار بواسطة الفلاحين واصحاب الأرض والأشراف، الى أدب مكتوب، من اجل ايجاد وعي قومي أصيل. لكن بقي للغة العربية، لغة التنزيل، مكان الصدارة في العلم والشؤون العامة، فظهر علماء وفقهاء كتبوا باللغة العربية، ولا تزال مصنّفاتهم وكتبهم مراجع ومصادر للمؤرخين في كثير من العلوم. ونذكر هنا كلاً من البخاري (٢٥٦ هـ)، ومسلم النيسابوري (ت ٢٦١ هـ) وابن سينا (ت ٣٢٨ هـ). ولم يكن الانتاج في بقية الأقاليم أقل مما هو عليه في اقليم الدولة السامانية.

في الدولة «البويهية»[3] (في اقاليم الري والجبل وفارس) استطاعت الدولة ان تفرض سيادتها وسلطتها على الخليفة العباسي في بغداد، خاصة في عهد عضد الدولة، الذي وحّد هذه الأقاليم، وتحكّم في عزل خليفة وتنصيب وزير. وقد وجدت المعتزلة

---

(١) العداء بين الدولتين الزيادية والبويهية، كذلك العلاقات التي سادت بين الامير مجد الدولة في الري، وشمس الدولة في اصفهان، كانت علاقات مد وجزر، والعلاقة بين محمود الغزنوي ووالي خوارزم علي بن مأمون، حيث تزوج محمود اخت علي بن مأمون سنة ٣٨٧ هـ.

(٢) مؤسسها سامان مواده، حاكم قرية في منطقة بلخ، اعتنق الاسلام في عهد هشام بن عبد الملك، وفي ظل هذه الدولة وامرائها ظهرت اولى المحاولات لبعث الحضارة الفارسية على يد الشاعر الرودكي والشاعر دقيقي الذي بدأ في وضع الشاهنامة الفارسية، ويعتبر مؤسس الشعر الملحمي (ت ٣٤٥ هـ) واتم العمل الشاعر الفردوسي (ت ٣١٨ هـ) وفي عهد نوح بن منصور قام وزيره البلعمي بترجمة تاريخ الطبري الى الفارسية، ويعتبر الاساس لعلم التاريخ عند الفرس.

(٣) تنسب الدولة البويهية الى «علي بن بويه» الذي كان حاكماً على بلاد الكرج، وثار على سيّده عام (٣٢١ هـ) واستولى على اصفهان، واحتلّ مع اخوته شيراز سنة (٩٣٤ م).

في هذه المنطقة ارضاً خصبة ومناخاً ملائماً لنشر عقائدها، ودعوة لتحرير العقل من الخرافات، فأعطت هذه المنطقة للعلم والأدب اخصب الأفكار واغزرها ونذكر هنا من المشاهير: «ابن العميد» (ت ٣١٠ هـ) و «ابن عباد» (ت ٣٨٥ هـ) و «ابو بكر الرازي» (ت ٣٢٠ هـ) وغيرهم ممن كان لهم اثر لا ينكر في العلم والادب، هذا فضلاً عما كان عليه بعض امراء الاقاليم انفسهم من العلم والأدب، وتشجيعهم لأهل الفكر؛ ونخص بالذكر منهم «الأمير قابوس» امير جرجان (ت ٤٠٣ هـ) الذي كان من كبار المشجعين للعلماء والأدباء.

ب ـ الحروب والغزوات وانتشار التعصب المذهبي و....

كانت حروب الأمراء الوطنيين في هذه المناطق تقوم بين الجيوش النظامية، على الرغم من انتماء هؤلاء الى عرق واحد هو العرق الفارسي، في وقت كان الأمراء لا يقيمون كبير أهميّة للخصومات العقائدية والفكرية بين رعاياهم. وفي كثير من الاحيان كان هؤلاء الأمراء انفسهم يتدخلون لفض النزاعات بين الطوائف المتخاصمة، التي كان ينتج عنها في معظم الاحيان سفك للدماء وازهاق للأرواح[1].

وفي مرحلة تالية، عندما بدأت الحروب تشتد من غزاةٍ أغراب عن المنطقة، من قبل جماعات لا تنظيم لها ولا رادع، ممعنة في القتل والسلب والنهب، كما حدث في عهدي الدولة الغزنوية، والدولة السلجوقية، ممن ينتمون الى الاتراك الشرقيين والغربيين، اصبحت الحروب تجري بين الولاة والاقاليم بلا رحمة ولا شفقة، وخاصة عندما بدأ الحكام يعتنقون مذاهب معيّنة، يريدون نشرها بالسيف، ومحاربة ما عداها من المذاهب الأخرى، فطالت غزواتهم الفكر، ونتج عنها مصادرة الكتب والمؤلفات واحراقها، واضطهاد المفكرين ومحاربة آرائهم الداعية للتحرر من

(١) اضطر الأمير منصور مراراً للتدخل لايقاف سفك الدماء بين الطوائف الدينية الشيعية والكرامية من ناحية، والحنفية والشافعية من ناحية أخرى.

سيطرة الدين واللاهوت [١].

وعلى الرغم من هذا القتال المذهبي، فقد وجد في تلك البقاع من لمع نجمه وذاع صيته من المفكرين والعلماء، ومن استطاع ان يوفق بين انتاجه الفكري ومتطلبات عصره، امثال «البيروني» (ت ٤٢٠ هـ) و «عمر الخيام» (ت ٥٢٧ هـ).

أمام هذا الوضع السياسي السائد والمضطرب، صار ينال الولاية من يدفع اكثر، ويصل الى الوزارة من هو اشد تزلفاً، واسبق مكيدة، ولم يكن عند النافذين من هدف سوي الوصول إلى مآربهم، بصرف النظر عن الوسيلة او الكفاءة. ازاء هذا الوضع نجد انفسنا امام منحيين لمفكري ذلك االعصر:

الاول: فئة آثـرت اعتزال المجتمع والإنصراف الى العمل الفكري، وفضّلت العزلة على العمل السياسي، خوف الاضطهاد ومصادرة الأموال، ان لم نقـل ازهـاق الارواح [٢]، واستطاعت ان تؤلف وتنتج.

والثانية: فئة آثرت العمل السياسي وخوض غماره والاكتواء بناره، امثال «ابن العميد» [٣] و «ابن عباد» و «ابن سينا» [٤] و «الصابي» وغيرهم.

ونتيجة لما ذكرنا، كانت تقـوم المنـاظـرات الفكـريـة والعقـائـديـة بين العلماء والمفكـريـن، إمـا للـدفـاع عـن معتقـداتهم ومعتقـدات امـرائهـم؛ او تهجماً على خصومهم، ومحاولة ابطال ما يقولون به وما يدعون إليه؛ ورميهم احيانا بالفسق

---

(١) يذكر التاريخ ان محمود الغزنوي عندما استولى عام ٤٢٠ هـ على بلاد الري، قتل وصلب الباطنيين، ونفي المعتزلة الى خراسان، واحرق كتب الفلسفة والاعتزال. كما ان كتب ابن سينا حملت الى مدينة غزنة لتحرق فيما بعد، عندما استولى الأمير مسعود بن محمود على اصفهان عام ٤٢٥ هـ.

(٢) كالفارابي الذي هرب من الجو السياسي، واستطاع ان يخلق لنفسه جواً صالحاً للانتاج الفكري. وكذلك كأبي العلاء الذي اعتزل المجتمع وترك الدنيا المضطربة.

(٣) كان وزيراً لعضد الدولة، وحين وفاته صادر الخليفة جميع امواله وخزائنه.

(٤) ثار الجند عليه عند توليه الوزارة لشمس الدولة، وسجن في القلعة في عهد سماء الدولة، ونُهب وسُلب اكثر من مرة.

واحيانا بالكفر والزندقة [1].

ـ وكان الخلاف حول كثير من الأمور التي ظهرت في ثنايا الدين الاسلامي، منذ نزول القرآن، وما تبعه من قراءات وتفاسير، إذ ابتدأت كوسيلة للدفاع عن الاسلام، وللرد على غير المسلمين. فكان حصيلتها «علم الكلام» على اختلاف مراحله، كما يذكر المؤرخون للفلسفة الاسلامية [2]، فنرى الكثير من مفكري ـ هذا العصر قد اعطوا رأيهم في معظم المشاكل الكلامية، والدين والفلسفة، التي كانت تثار، والتي أثمرت محاولات لعقلنة الدين والتوفيق بين العقل والنقل.

ج ـ سوء توزيع الثروة:

ان ظاهرة سؤ توزيع الثروة كانت تعم معظم الاقاليم الاسلامية، ان لم يكن جميعها، في القرن الرابع الهجري. فالى جانب القصور الفخمة، كانت تقوم الأكواخ الفقيرة؛ وإلى جانب الغنى والترف، وجد البؤس والفقر، فهنا نعيم مفرط، وهناك فقر مدقع.

اما من هم الأغنياء، وما هي نسبتهم الى ذلك المجتمع؟ ـ انهم الولاة والأمراء، ومن استطاع ان ينتظم في حاشية كل منهم كبعض العلماء والتجار المحظوظين. اما السواد الأعظم من الشعب، فكان يعيش في بؤس وفقر مدقع يصل الى فقدان القوت احياناً [3]، مما ترتب على هذه الظاهرة الجديدة في مجتمع مسلم، ظهور نزعات وميول

---

(١) من المواضيع التي كان يدور حولها الجدل، موضوع الإمامة بين السنّة والشيعة؛ الظاهر والباطن عند الاسماعيلية، العقل والنقل بين السنّة والمعتزلة، دور الفلسفة وقيمتها الدينية، النبوة وهل هي ضرورية؛ في الارزاق والحظوظ لتقسيم العلوم؛ القدر والخير والشر، تأثير النجوم في الحوادث الأرضية؛ في الاصلاح الخلقي، وغيرها من المواضيع. وتفسير بعض الآيات القرآنية.. والاخلاق... والاحلام.

(٢) «فلسفة الفكر الديني»: ترجمة الأب جبر والدكتور صبحي الصالح، ج ١ ص ٣٥،

(٣) يذكر ابو حيّان التوحيدي في «الامتاع والمؤانسة» ان احد العلماء انتحر لفقره وضيق ذات يده، فانقسم زملاؤه العلماء إزاء هذه الظاهرة الى قسمين، منهم المؤيد ومنهم المعارض.

جديدة، نذكر منها:

١ - اتجاه معظم الأثرياء للمجون والبذخ والترف في المأكل واللبس والمسكن [١] وانتشار مجالس الأنس والشراب، ووضع القوانين والآداب الخاصة بها. ووجد لهذه الطبقة، من بعض الشعراء والادباء، من اشاد بها، ونظم القصائد في وصفها، مادحاً الثراء والغنى، ووصف ظرف مجالسها، وما يقدم وما يؤخر من الاطعمة والاشربة فيها [٢].

٢ - وقد نشأ عند العامة والفقراء في هذه الحالة اتجاه للزهد والتقشّف، والقناعة بما قسم الله لهم من الرزق الشحيح. فكانت ظاهرة التصوّف، حيث آثر اهل هذه الطبقة الانصراف عن الدنيا وبلائها، والرضى بجوار الله في الآخرة، والسعادة التي تنتظرهم بعد الرحيل عن الدنيا. ووجد ايضاً بين هؤلاء العلماء والمفكرين، من مدح الفقر ودعا اليه، وفضّله على الغنى [٣] مما ادى إلى شيوع التنجيم والسحر والطلسمات والنيرنجات، والبحث عن الكنوز، والتعلل بالأماني والاحلام؛ والمناظرات حول عدالة الخالق في توزيع الأرزاق [٤].

٣ - تهافت الامراء والولاة على جمع المال والثروة، وهم اهلها واصحابها والقيمون عليها، يهبونها لمن يريدون ويمنعونها عمن يريدون. فالسلع النادرة عند التجار، لا يستطيع ان يدفع ثمنها سوى الامراء والاغنياء والوزراء. كما ان الجارية

---

(١) انظر معجم ياقوت في وصف قصري «الثريا» و«التاج» وقصيدة «البحتري» في وصف بركة «الخليفة المتوكل» وثراء الوزير «ابن الفرات».

(٢) «ابو حيان التوحيدي» - كتاب الامتاع والمؤانسة، والرازي في كتابه «كتاب ما يقدم من الاطعمة والاشربة وما يؤخر» و«حنين بن اسحاق» (الزينة وكتاب ادب الحمام) و«قسطا بن لوقا» (النبيذ وشربه في الولائم).

(٣) انظر «العقد الفريد» ج ١ باب السلطان، «ابو حيّان التوحيدي» (الامتاع المؤانسة) - «الزمخشري» في بعض قصائده.

(٤) لابن سينا، رسائل في تفسير الاحلام والسحر والطلسمات، والأرزاق، وهي محققة في ملحق هذا الكتاب.

الممتازة لا تشتري الا باموالهم، كما ان المؤلفات والمصنفات لكبار المفكرين والعلماء كانت تصدّر بمديح هؤلاء وترفع الى مقامهم، فيحظى المؤلفون والمصنفون بعطاياهم، ومنهم من يفشل فلا يظفر بشيء ويقابل بالصد والنكران [1] فيلجأ إلى الشكوى من الزمان وصروف الدهر مثل (ابو العلاء المعري، والزمخشري، وابو سليمان المنطقي، وابو حيان التوحيدي)، مما ادى الى التحاسد والتآمر بين الأقران، من اجل الحصول على رضا الحكام والولاة وعطاياهم.

٤ ـ التوزيع الطبقي، ومحاولة تقليد الطبقات العليا، مما ادى الى عدم التنظيم بين الدخل والخرج عند السواد الأعظم من الناس، وساعد على ايجاد فئات وجماعات تسلك السبل غير المشروعة، ديناً وخلقاً، للحصول على الأموال لتلبية حاجاتهم وشهواتهم، كالمتاجرة بالاموال، والابتزاز عن طريق التدجيل والاحتيال، او التسول والاستجداء، وظهر الأدب الشعبي الذي اتصف بالتكلّف والسجع والمحسّنات اللفظية وتزاويقها [2]. وانقسمت هذه الفئة الى قسمين: فمنهم من كان يصور البؤس بأدبه، ومنهم من صوّر الثراء والغنى، كل حسب انتمائه الطبقي. كما ظهرت فئة ثالثة منهم، كانت تصور الانحلال الخلقي، وتدعو اليه [3]. ولنا من «ابن سكرّة» و «ابي نواس» مثالان.

٥ ـ انتشار الجواري والغلمان والعبيد. فقد دخل هؤلاء كل بيت، وتكاثرت اعدادهم، وتعددت مهامهم وادوارهم [4]، فكان لهم اثرهم في الحياة العسكرية

---

(١) قدم الفردوسي الشاهنامة الفارسية الى محمود الغزنوي، وانتظر المكافأة. ولما كانت على غير ما توقع، هجاه وفرّ من وجهه.

(٢) معظم هذه الظواهر حاربها ابن سينا في كتابه «الشفاء» «فصل عقد المدينة».

(٣) الثعالبي افضل من تحدث في هذا المجال «يتيمة الدهر» حيث صنّف الادباء والمفكرين في هذا العصر، سواء في الشعر او النثر، كل حسب انتمائه الطبقي.

(٤) لقد تعلم الجواري الغناء، واصبحن في مركز افضل، ونظمت لهن وبهن القصائد والاشعار (ابن الرومي وقصيدته في وصف وحيد المغنية). كما وصل بعض العبيد الى مراكز القادة والوزارة، امثال مؤنس في العراق، وجوهر في المغرب، وكافور في مصر، وسبكتكين في خراسان.

والاخلاقية والاجتماعية. وكثر نسل الجواري، حتى قال «ابن حزم» في «نقط العروس»: «لم يلِ الخلافة في الصدر الاول مَن أُمُّهُ أَمَه، حاشا يزيد وابراهيم بن الوليد، ولا وليها من بني العباس من أمه حرّة، حاشا السفاح والمهدي والأمين، ولم ينلها من بني امية في الاندلس من أُمّه حرة اصلاً[1]، وهكذا وجدت لهم الاسواق (بغداد ونيسابور) مما ادى ببعض العلماء للكتابة عنهم والتعرض الى طرق اختيارهم واوصافهم وخصائصهم[2] ووُجد من استعمل الفراسة في احوالهم وطبائعهم، فتداخلت حياتهم وادوارهم، مع الاحرار والاسياد.

خلاصة

وهكذا، فانه كان لا بد لنا من ان نقدم هذا العرض السريع لواقع عصر ابن سينا السياسي والاجتماعي والثقافي، لنرى مدى علاقة ابن سينا بهذا الواقع ومدى تأثره به، من خلال افكاره وكتاباته، وانشغالاته. هل كان ينطبق عليه القول: «ان الإنسان ابن بيئته وعصره»؟ ومن خلال عرضنا وتحليلنا لسيرته ولبعض انتاجه الفكري سنحاول الاجابة عن الأسئلة التالية:

١ - هل عاش ابن سينا واقعه الاجتماعي والسياسي؟
٢ - هل تأثر بهذا الواقع وترك انعكاساً فكرياً عنده؟
٣ - هل أثر في هذا الواقع، واستطاع ان يترك اثراً، ولأيّ مدى؟

انه موضوع بحثنا في الفصول التالية.



---

(١) «احمد امين في ظهر الاسلام» ج ١ ص ١٢٤.

(٢) لابن بطلان «رسالة جامعة لفنون نافعة في شراء الرقيق وتقليب العبيد» ايضاً «لأبي الفرج الاصفهاني في كتاب «في الحسن والقبح والالوان».

الفصل الثاني

موقع ابن سينا في مجتمعه

اولاً : نشأته وتكوينه الفكري

ولد ابن سينا [1] ونشأ في ربوع الدولة السامانية، في الوقت الذي كان يتفتح فيه الوعي القومي الفارسي، في عهد نوح بن منصور (٣٣٥ - ٣٨٧ هـ)، في اسرة فارسية الأصل، من اصحاب الأملاك في تلك المنطقة الخصبة المعطاء، والتي اتصف اهلها بمحافظتهم على التراث الفارسي من «اساطير وبطولات» تناقلها الآباء عن الاجداد عن طريق الرواية والإخبار. فعمل امراء بني سامان ليجعلوا من تلك الروايات ادباً قومياً باللغة الفارسية.

كانت اسرة ابن سينا من الميسورين، بحكم التملك وعمل والده، مما جعل هذه الأسرة تهتم بتعليم ولدها، الذي لم يكن بحاجة الى جهد ووقت كبيرين للتعليم، اذ لم يبلغ السادسة عشرة من عمره حتى كان قد حذق علم المنطق والفقه والطب، وقسماً كبيراً من الفلسفة [2]، وبدأ يتعهد بتطبيب المرضى ومعالجتهم، ومنهم «الامير نوح

---

(١) ولد في «أفشنه» وهي قرية من اعمال بخاري، حيث كان والده متصرفاً في تلك المنطقة؛ ومن المؤرخين من يقول انه ولد عام ٣٧٠ هـ ومنهم من يقول عام ٣٧٣ هـ او ٣٧٥ هـ. والتاريخ الاول اقرب للصواب، وهو الشائع.

(٢) احضرت الأم لابن سينا معلماً لتعليمه القرآن والأدب. وقد حفظه قبل ان يتجاوز العاشرة من عمره، واستطاع تعلم المنطق على «الناتلي» وعلى نفسه. كما تعلم الفقه على اسماعيل الزاهد، وتعلم الطب بمطالعاته الخاصة. ومن المؤرخين من يقول على يد ابي سهل المسيحي.

بن منصور » كما شارك في المناظرات التي كانت تجري في محيطه، ويعطي رأيه فيها[1]. وقد ساعد على تقدمه الفكري المبتكر عدة عوامل:

أ ـ تقربه من « الأمير نوح بن منصور » وخدمته لديه، ودخوله دار كتبه. فقرأ كما يذكر هو نفسه جميع ما فيها من الكتب والمصنّفات، وما كتبه الاولون. ورأي من الكتب ما لم يعرفه احد من ابناء زمانه. وكان في حينها للعلم احفظ، ولكنه صار انضج فيما بعد، ولم يزدد علماً بعدها، بل ازداد خبرة وتجربة.

ب ـ شغفه ورغبته النادرة بالعلم، حيث اقبل عليه بنهم وشوق، حتى يذكر انه (لم ينم ليلة بطولها، ولا انشغل في النهار بغيره). وعندما كانت تستعصي عليه مسألة يلجأ الى المسجد ليصلي ويبتهل الى الله، ليفتح عليه ما اغلق. وعند الارهاق كان يستعين بقدح من الشراب ليستعيد قوته ونشاطه[2].

ج ـ تذوقه لطعم السلطان:

تذوق ابن سينا طعم السلطان، في بخارى، عند الامير منصور، وذاع صيته ولمع اسمه في عالمي الطب والعلم، وسبقته شهرته الى كل مكان ذهب اليه وحل فيه.

لم يطل المقام بابن سينا في بخارى، بعد ان هددت الدولة السامانية من قبل محمود الغزنوي، فتركها الى « كركانج » عام ٣٩٣ هـ[3].

ثانياً: ميوله وتنقلاته وانشغالاته السياسية

أ ـ ميوله:

لا يمكن لانسان كابن سينا، وله افكاره وعلمه ان يقنع بواقع الحال والاستقرار

(١) كان ابوه اسماعيلياً، وكان ابن سينا يستمع الى ما يدور في اجتماعات ابيه من اقوال واحاديث، ويحكم ببطلانها احياناً.

(٢) وردت في سيرته الذاتية، كما رواها بنفسه لتلميذه الجوزجاني، وذكرها كل من ابن خلكان في « وفيات الاعيان » وابن ابي اصيبعة في « طبقات الاطباء » والقفطي في « تاريخ الحكماء ».

(٣) يذكر ابن خلكان ان عمره كان ٢٢ سنة عندما ترك بخاري الى كركانج.

دون ان يجد اميراً يرعى نشاطه الفكري. فهو قد ترك بخاري باحثاً عن امير ينضم الى بلاطه، ليمارس تحت رعايته نشاطه الفكري بدون قيود او حدود، ليستطيع ان يؤثر بما يجري حوله مـن ألأحداث. وتلك سنّة علماء عصره، وشيمة امراء زمانه اذ لا بد للعلماء والادباء من امراء يرعونهم بعد انضمامهم اليهـم، ليـأمنـوا عـواقـب ارائهـم وليتمتعوا برغد الحياة الاميرية، كما يرغب الامراء بدورهم برعاية العلماء ليرفع هؤلاء مقالاتهم باسماء الأمراء ويصـدّروا مصنفاتهم بالدعاء لهم، وعاش من أُبعد عن رعاية الحكام والأمراء في كبتٍ واضطهاد وحرمان [١]، يشكون صروف الدهر، او يهاجمون الحكام لعدم انصافهم، كالمتنبي وابي العلاء، او يؤثرون العزلة، محاولين ان يجدوا لأنفسهم الجو الذي يسمع لهم بالانتاج الفكري، حاقدين على المجتمع لما فيه من آفات ومآسي ومفاسد، بعيدين عن السياسة، لما فيها من اخطار ومزالق (كالفارابي)، ويقفون في موقع اقرب الى الزهد والتصوّف منه الى الحياة الاجتماعية الطبيعية.

لكن ابن سينا سلك الطريق الآخر، ولم يرض بهذا ولا بذاك، كما تشير سيرة حياته. بل شمّر عن ساعديه، مصمماً على خوض الحياة الاجتماعية، بكل ما اوتي من طاقة فكرية وجسدية، متنقلاً من اقليم الى اقليم، ومن امير الى امير، مشتغلاً حيناً بالسياسة، وحيناً آخر بالتعليم والتأليف، معطياً ما لقيصر لقيصر، وما لله لله [٢].

ب ـ تنقلاته وانشغالاته السياسية:

كانت الفترة التي قضاها ابن سينا في بخارى (٣٧٠ ـ ٣٩٣ هـ) فترة تكوين

---

(١) قال الزمخشري: «وكم من آمال لي، وكم من مصنّف اصاب بها ذهني فخر الفضائل».

وغـنـي مـن الآداب لكنني إذا ... نظـرت فمـا في الكـف غيـر الأصـابـع

وايضاً عن ابي سليمان المنطقي، يذكر ابو حيان التوحيدي في «الامتاع والمؤانسة» ان هذا المنطقي كانت حاجته الماسة الى الرغيف، وحال فقـره دون اجرة مسكن، وعن وجبة غذائه وعشائه. مقابل هؤلاء كان البحتري والشريف الرضي وابن عباد وابن العميد في بحبوحة من العيش، لأنهم وجدوا الأمير الذي ضمهم الى بلاطه.

(٢) يذكر تلميذه الجوزجاني، انه كان حريصاً على الصلاة في اوقاتها، كما انه كان ينتقل مع تلاميذه الى مجالس الشراب والأنس عند الارهاق من الدرس، ويبتهل الى الله بالدعاء ليفتح عليه ما استغلق من المسائل، وانه لم يكن معتدلاً في اقباله على الملذات الجسدية.

لفكره، وتحديد لمعالم شخصيته. ان الفترة المتبقية من حياته، كانت فترة انتاج وتطبيق وعمل:

١ - في «كركانج»[١]: كان اميرها ووزيرها محبين للعلم والعلماء. قصدها ابن سينا، بعد ان تزيّا بزي الفقهاء، عله يجد عند اميرها ما يلبيّ حاجته ويشبع رغبته. وعلى الرغم مما احاطوه به من مظاهر التكريم. استأجر له ابو الحسين السهلي منزلاً لائقاً به، نجده قد تركها بعد فترة قصيرة، بحكم الضرورة، كما يذكر، متجولاً في عدّة مدن من اقليم خراسان (نيسابور، ابو ورد، طوس، شقّان، جاجرم)، دون استقرار، وكأنه يبحث عن شيء قد اضاعه. فهل هذا الشيء هو الأمان والهدوء اللذان يساعدانه على الانتاج والعمل الفكري[٢]؟

بقي ابن سينا في هذا الأقليم طوال عشر سنوات تقريباً، وكان منصرفاً فيها الى النشاط السياسي على ما يبدو، اكثر من انصرافه للنشاط الفكري، اذ اشترك في عدّة مؤامرات سياسية، ضد محمود الغزنوي[٣]، بينما لم يذكر لنا مؤرخو حياته أيّ انتاج فكري له في هذه الفترة، كما انه عاش حياة مجتمعه في ايجابياتها وسلبياتها، ورأى ما فيها من فقر وفاقه[٤].

٢ - في جرجان: لم يجد ابن سينا ضالته في خراسان، فانتقل الى جرجان قاصداً «الأمير قابوس»[٥] وهناك نجده يتجه اتجاهاً آخر، قد يكون مختلفاً عما مضى[٦]، اذ

---

(١) احدى مدن اقليم خوارزم. كان اميرها علي بن مأمون، تولي الحكم عام ٣٨٧ هـ، وصاهر فيما بعد محمود الغزنوي، وكان وزيراً له ابو الحسن السهلي.

(٢) في هذه الفترة كان محمود الغزنوي، الذي اشتهر باضطهاده للفلاسفة، وتعصبه الشديد لأهالي السنة، وتفضيله العرب على الفرس، يمد نفوذه وسلطته على معظم اقاليم خراسان.

(٣) البيهقي، تاريخ حكماء الاسلام ص ٣٧ - الشهرزوري في «روضة الافراح» ص ٢٢٩.

(٤) يذكر ابن الأثير «الكامل في التاريخ» انه عام ٤٠٢ هـ حصل قحط ومجاعـه عظيمين في اقليم خراسان.

(٥) قابوس بن وشمكير، الملقب بشمس المعالي (٣٨٨ - ٤٠٣ هـ) رابع امير للدولة الزيادية، اشتهر بالحزم وقله الصفح، فكان هو نفسه من اهل العلم والأدب. وقد استطالت الرعية مدة ولايته، فتآمـروا عليه، وهو خارج جرجان.

انصرف الى التأمل والتفكير والكتابة. ويذكر المؤرخون الكثير من كتاباته ومؤلفاته في جرجان، مما يشير الى انها كانت فترة اخصاب فكري، ونشر لتعاليمه بين تلاميذه [1]. وهناك التقى بتلميذه الجوزجاني، وبالصوفي الى سعيد بن ابي الخير [2].
وبعد ان عانى من الحياة الاجتماعية والسياسية في خراسان، آثر الانصراف الى الكتابة والتأمل في جرجان، مفضلاً الإقامة في بيت اشتراه له صديقه ابو محمد الشيرازي، مما يعني انه لم يكن بحالة مادية تسمح له بشراء مسكن يأوي اليه، ويستقر فيه، على الرغم مما كان عليه من الشهرة وطول الباع في الطب والعلم والفلسفة. فإنه لم يجد عند الامراء ما كان يطمح اليه، فليس في ذلك المجتمع سوى الفقر والعوز. والمال لا يطلب الا من الامراء والولاة، في وقت اخذت تتهاوى فيه عروش الامراء الوطنيين، وتهافتت العامة والخاصة على طلب ود محمود الغزنوي لتقدم الولاء والجزية له [3]، فنرى ابن سينا نفسه ينظم القصيدة التي منها البيت القائل:

لما عظمت فليس مصر واسعي ولما غلا ثمني عدمت المشتري

وما اشبه حالة ابن سينا هذه بحالة بعض علماء عصره الذين كان حظهم من الأمراء والولاة قليلاً، حيث لا همّ للأمراء سوى جمع المال، وكانوا لا يحسنون اختيار مساعديهم، ولا يضعون الشخص المناسب في المكان المناسب.

ونحن نعلم ان ظاهرة التصوف قد ظهرت في تلك الأقاليم، من الدولة الاسلامية، حيث كان للحياة الاجتماعية والسياسية، أثر لا ينكر في ظهورها وانتشارها، فهل

---

(٦) توفي قابوس او عزل قبل ان يلتقي به ابن سينا «دائرة المعارف الاسلامية» تعريب محمد ثابت ة دي: طهران ١٩٣٣ م.

(١) يذكر الأب قنواتي انه ألف في هذا الأقليم «المختصر الاوسط» و«المبدأ والمعاد» و«الارصاد الكلية» و«المحيط المجسطي» واول «القانون» وكتباً ورسائل كثيرة.

(٢) (٣٥٧ - ٤٤١ هـ)درس التصوف على السرخسي والقشري، له رباعيات تبين طريقته بالتصوف. ألبسه طريقة التصوف عبدالرحمن السلمي. ذكرها فريد الدين العطار المتوفي عام ٦٢٨ هـ (دائرة المعارف الاسلامية ١/٢٠٤).

(٣) عام ٣٨٧ هـ صاهر علي بن مأمون محمود الغزوي، وعام ٤٠٣ هـ تزوج ابن قابوس «منوجهر» ابنة محمود الغزنوي.

كان عند ابن سينا ميْل نحو هذه الظاهرة؟ لكنه قد يكون تكوينه الفكري ومنشاؤه وتطلعاته وتفاؤله، قد حالت دون هذا الاتجاه، مؤثراً خوض غمار الحياة، ليكتشف ما فيها من خيرات وشرور، وليستفيد اكثر من تجاربها.

٣ ـ عند الأمراء البويهيين في اقليم الرّي (طهران اليوم)، حوالي (٤٠٣ ـ ٤٠٥ هـ) حيث اتصل ابن سينا «بالسيدة وابنها مجد الدولة»[١] وهكذا النفوس الكبيرة، تتعب الاجساد في حملها، وتدفع اصحابها الى عدم الاستقرار، طلباً للتحول نحو الأفضل. قصد ابن سينا هذا الاقليم بعد ان دعته السيدة لمعالجة ولدها والاشراف عليه، وكانت شهرته قد سبقته اليها. ولا شك انها قد وجدت فيه النباهة والحكمة والمقدرة على تسيير الأمور. ورغبت ان يكون في بلاطها. ولكن ابن سينا لم يكن يريد ذلك او يطمح اليه. وليس هدفه ان يكون في خدمة امرأة، او بجانب امير صغير، اصبحت ولايته في متناول محمود الغزنوي، وكان لجنوده الاتراك ما كان لهم من السيادة والسطوة، بل كان يريد اميراً يعتز بالانتماء اليه، قادراً على حماية ولايته وتخومها من الاعداء، في الداخل والخارج.

٤ ـ في همدان عند شمس الدولة: وفي العام ٤٠٥ هـ نجد ابن سينا قد ذهب الى همدان، عند شمس الدولة[٢]، حيث قد حقق بعض ما يطمح اليه، فعالج شمس الدولة وشفاه من مرضه. فقربه هذا اليه، وعرض عليه الوزارة فقبلها. وكان ذلك في السنة ذاتها التي قدم فيها الى همدان[٣]. وبعد ان توصل الى ما كان يصبو اليه، انصرف الى العمل في الوزارة، محاولاً الاصلاح ووضع الأمور في نصابها. وهو لا

---

(١) مجد الدولة (٣٨٧ ـ ٤٢٠ هـ) كانت امه «السيدة» تدير شؤون الاقليم، اشتهرت بقوة شخصيتها وميلها للسلطة، وكان مجد الدولة خليفة والده فخر الدولة، الذي توفي وابنه ما يزال صغيراً ـ وكان مريضاً فترك شؤون الدولة لوالدته وانصرف الى المطالعة والنساء. ثار عليه الجند فاستنجد بمحمود الغزنوي. فالقى هذا القبض عليه (٤٢٠ هـ) ونفاه الى خراسان. (ابن الاثير جـ ٧ ص ٤٢٠).

(٢) شمس الدولة (٣٨٧ ـ ٤١٢ هـ) امير همدان وكرمنشاه، استولى على امارة الجبل عام ٤٠٣ هـ. وفي عام ٤٠٥ هـ استولى على الري بعد ان هرب اخوه وأمه، واعادهما بعد ان شغب الجند عليه، وعاد هو الى همدان (الكامل في التاريخ).

(٣) سلسلة فلاسفة العرب عدد ١٠ ص ١١ هامش رقم ٤.

شك انه قد حاول على الصعيد العملي، تطبيق ما كان يعتنقه من نظريات اصلاحية في «المدينة» و «المجتمع»[٢]. فما كان عليه إلا ان يتجه اول ما يتجه الى الاصلاح المالي والعسكري. فقد رأى انه بالاصلاح المالي يستطيع ان يحسّن من الاوضاع الاجتماعية، ويخلص العامة مما هم فيه من بؤس وفاقة، وذلك عن طريق تنظيم الأموال والضرائب وحسن توزيعها. وباصلاح الجند، ولعل هذه كانت من اولى اهتماماته. وذلك بعد ان خبر ما كان عليه الجند من تسلط على الأمراء، وما كانوا يؤججونه من ثورات، عندما كانوا يطالبون بزيادة رواتبهم فلا يجابوا الى مطالبهم. فكانوا يعودون بالحاح الى طلب الزيادة في اعصب ظروف الدولة وادقها، فلا يترددون في التآمر على اميرهم، ويتواطأون مع العدو اذا دفع لهم اكثر[٢]..

لذلك عمد ابن سينا على ابعاد الجند عن مراكز السلطة والنفوذ، وعمل على تخفيض رواتبهم، فاصطدم بمعارضتهم، وثاروا عليه، واقتحموا بيته وسلبوه، ونقلوه الى السجن طالبين من شمس الدولة قتله. لكن شمس الدولة افتداه منهم بتحقيقه بعض مطالبهم واكتفى بابعاده ونفيه[٣].

بعد ان عاود الأمير المرض، طلب ابن سينا مجدداً ان يعود ليعالجه، بعد ان اعتذر منه عن اساءة الجند اليه، كما طلب منه تولي الوزارة ثانية. فعاد ابن سينا الى شمس الدولة، وهو اقوى من السابق[٤] بعد ان ازداد خبرة عملية، وتجربة حية في هذا المجال من العمل السياسي.

توفي شمس الدولة سنة ٤١٢ هـ، وتولى ابنه سماء الدولة (٤١٢ - ٤١٤ هـ)

---

(١) كتاب الشفاء - قسم الالهيات - ص ٤٤٧ وما بعدها.

(٢) تاريخ تلك الفترة حافل بهذا النوع من الاحداث، ذكرت مفصلة في محل سابق من هذا الكتاب في وقت كان الجند فيه من الاتراك والسلاجقة، والامراء من الوطنيين الفرس.

(٣) لجأ ابن سينا الى دار احد اصحابه، ابن سعد بن ابي دكدوك، مدة اربعين يوماً متخفياً.

(٤) يذكر تلميذه الجوزجاني انه لم يكن عنده فراغ البتة في هذه الفترة، اذ كان يدرس ليلاً، ويقوم باعمال الوزارة نهاراً. ويذكر ابن الأثير (الكامل في التاريخ) عام ٤١١ هـ ان وزيراً آخر لشمس الدولة هو تاج الملك، قد هرب مع الاكراد، عندما ثار الاكراد على شمس الدولة، ليطلبوا التجدة من امير اصفهان علاء الدولة.

امارة همذان، وطلب استيزار الشيخ الرئيس، فرفض. وبتحليل سبب هذا الرفض نعلم ان سماء الدولة لم يكن ذلك الأمير القوي الذي يستطيع كسر شوكة الجنود الأتراك، والتحرر من سلطتهم، بعد ان تكررت ثوراتهم، مما اضعف الأمير، واضاع هيبته. وهكذا اصبحت امارة همذان تحت سلطة الأمير علاء الدولة امير اصفهان. لذلك فقد اتصل ابن سينا بالامير علاء الدولة سراً [1] طالباً منه انقاذه مما هو فيه، فيلجأ الى دار صديقه ابي غالب العطار، بعد ان بُثّت العيون ضده، منتظراً الفرج؛ ولم يطل به التخفيّ، اذ وشى به احد اعدائه، فألقي القبض عليه ليسجن في قلعة كردفان [2]؛ فوقع اسير اليأس، ونظم القصيدة التي يقول له:

دخولي في اليقين كما تراه   وكل الشكّ في امر الخروج

وبعد خروج ابن سينا من سجنه في القلعة [3] لم تتحسن حاله عما كانت عليه وهو في الأسر، اذ كان سجن الافكار اشد عليه من سجن الجسد؛ وبقي رهينة في يد امير همدان، وصار يتحين الفرص، ويفكر في الوسيلة التي تمكنه من الهرب.

٥ - في اصفهان: ذهب ابن سينا الى اصفهان ليلحق بعلاء الدولة، متنكراً، حوالي عام (٤١٤ هـ - ١٠٢٣ م) لابسا لباس المتصوفة مع بعض اصحابه. وكان استقباله من قبل اعيان واشراف اصفهان، عند ابوابها لائقاً به، وذلك بعد ان طبقت شهرته الاقاليم [4].

نزل ابن سينا عند علاء الدولة منزلة الاعزاز والتكريم، وحقق معظم امانيه في هذا الاقليم، الذي كان نهاية مسيرته الشاقة؛ فوجد ضالته عند الأمير وحقق ما

---

(١) رسالته الى علاء الدولة بن كاكويه، محققة في القسم الثاني من هذا الكتاب، ص ٣٩٩.

(٢) تبعد ١٥ فرسخاً عن همذان.

(٣) حوالي عام ٤١٣ هـ بعد ان امضى اربعة اشهر في القلعة، على اثر مهاجمة علاء الدولة همذان وانهزام تاج الملك، وتقديم سماء الدولة الطاعة لعلاء الدولة.

(٤) جاء في دائرة المعارف للبستاني ٢٢٢/١، انه لو كان هناك جوازات سفر وتأشيرات على الحدود لما استطاع ابن سينا مغادرة بلاد ايران، نظراً لما وصل اليه من شهرة.

يصبوا اليه في بلاطه، واصبح نديمه ومن اعز المقربين اليه [1] فهارس في هذا البلاط نشاطه الفكري، وعاش حياة الأمراء التي كانت تتوق اليها نفسه، وارخى لفكره العنان في الانتاج، واشترك في المناظرات التي كانت تجري بين ادباء وعلماء البلاط كل يوم جمعة من كل اسبوع [2]، فكان انتاجه غزيراً وفكره خصباً [3]. كما انه ارخى العنان لجسده بالاغراق في الملذات الجسدية والشهوات دون اعتدال [4] مناقضاً ما كان يدعو اليه في فلسفته النظرية: « الفضيلة هي توسط بين رذيلتين ».

في هذه الفترة من حياة ابن سينا، بالاضافة الى الفترة التي اقامها في جرجان، وصل انتاجه الفكري إلى ذروته، بعد ان حقّق رغباته النفسية، من امن وطمأنينة، كما حقق رغباته الجسدية وشهواته وملذاته المادية التي كان يصبو اليها [5].

واستمر ابن سينا على هذه الحال الى ان بدأت سلطة محمود الغزنوي تمتد وتتسع الى اقاليم الري والجبل واصفهان [6]. وبدأت جنود ابنه مسعود وواليه ابن سهل الحمدوني تعبث في اقاليم الأمراء البويهيين، وتهدد عروشهم. وفي عام ٤٢٥ هـ، زحف الجنود الأتراك إلى اصفهان، فلم يستطع علاء الدولة الصمود، فهرب ودخلها الجند ونهبوا وسلبوا، كما دخلوا منزل ابن سينا، فنهبوه ونقلوا كتبه الى غزنه [7]. وفي هذه الفترة اشتد المرض على ابن سينا حتى عجز عن مداواة نفسه، واخذت قواه

---

(١) هناك قول ان علاء الدولة استوزر ابن سينا (طبقات الاطباء ص ٢٢٠ حاشية).

(٢) سلسلة فلاسفة العرب العدد ١٠ ص ١٤ عن القفطي في كتابه « تاريخ الحكماء ».

(٣) اتم كتاب الشفاء وكتاب النجاة، وفرغ من المنطق المجسطي، واختصر اقليدس والارثماطيقي والموسيقي.

(٤) يذكر تلميذه الجوزجاني انه « كان يكتب ويشرب حتى منتصف الليل، كما انه كان قوياً، وكانت قوة المجامعة من القوى الشهوانية، اقوى عنده وأغلب. وكثيراً ما كان يزاول ذلك.

(٥) يتهم ابن الأثير الأمير علاء الدولة بالزندقة، لانه سمح لابن سينا بالاقدام على تصانيفه في « الالحاد »، ولأنه كان مقرباً منه (الكامل في التاريخ).

(٦) استولى محمود الغزنوي على الري عام ٤٢١ هـ، بعد ان القى القبض على مجد الدولة وارسله الى خراسان.

(٧) وضعت في خزائن عاصمة الغزنويين لتحرق فيما بعد على يد جند الحسين بن الحسين، والتي كان من ضمنها كتاب « المعاد » ابن الأثير جـ ٨ ص ٢٥.

تنهار ؛ ومع ذلك نجده مرافقاً لعلاء الدولة في غزواته وحروبه، رابطاً مصيره بمصيره، لأنه كان ملاذه الأخير. إلى ان وافته المنية في همذان عام ٤٢٨ هـ[١] عن عمر لا يتجاوز ثمانية وخمسين عاماً، اذا صحّ ان ولادته عام ٣٧٠ هـ.

وعلى الرغم من قصر حياة ابن سينا، فإن مسيرته كانت طويلة وشاقة، لا هوادة فيها ولا مهادنة، كما كانت حافلة بالعمل والانتاج في السياسة والتدريس[٢] وتصنيف الكتب.

وختاماً نستطيع ان نلخص سيرة ابن سينا وحياته الناشطة، والزاخرة بالانتاج والحركة كما يلي:

- نشأ ابن سينا في محيط علمي، وتفتحت عيناه على انبعاث جديد للحضارة الفارسية.
- حقق شهرة مبكرة نتيجة لذكائه الخارق، مما لم يحقق الكثير من امثاله كما نعلم.
- عاش في بلاط الأمراء منذ المرحلة الاولى من حياته، وذاق حلاوة السلطان في الوقت الذي كان غيره يبذل المستحيل للوصول إلى ما وصل اليه.
- كان ميالاً للجاه والسلطان، كبير النفس، قوي العزيمة، متفائلاً، قوي الجسد، متفتح الذهن، وكان ذا شخصية متعددة الجوانب.
- كان يؤثر الخدمة في بلاط الأمراء الوطنيين (السامانيين والبويهيين، والزياريين).
- كان كثير التنقل، قليل الاستقرار، وكان الهدف من تنقله البحث عن بلاط يوفر له الطمأنينة والاستقرار والتقدير الذي كان ينشده.
- لم يفكر بالاقتراب من الاقاليم التي كانت تقع تحت سيطرة محمود الغزنوي، وقد يعود هذا، إما لاضطهاد هذا السلطان للفلاسفة واهل الفكر عامة، واما لكونه

---

(١) ليس هناك خلاف على تاريخ وفاته، إنما الخلاف على تاريخ ميلاده كما ذكرنا سابقاً. ويذكر ابن الاثير ان وفاته كانت باصفهان، حيث كان في خدمة علاء الدولة، مع انه يذكر ان علاء الدولة في ذلك العام كان خارج اصفهان بعد الفترة لاسترجاعها من ابي سهل الحمدوني (ابن الأثير ج٨ ص١٥).

(٢) من تلاميذه الجوزجاني، وابو الحسن بهمنيار بن المرزباني، وابو منصور بن زيلة، وسليمان الدمشقي.

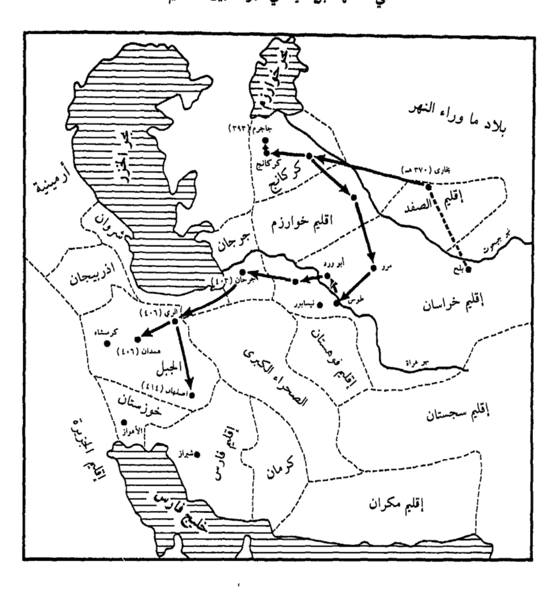
غريباً عن وطنه وقومه، او لهذين السببين معاً.

- انغمس في السياسة، وذاق حلوها ومرّها، واشترك في بعض مؤامراتها، كما تعرض للتآمر والاضطهاد والسجن والسلب.
- نراه مقبلاً على الشهوات دون اعتدال ولا ارتواء الى جانب قيامه بواجباته الدينية، والدعاء إلى الله، وتوزيع الأموال على الفقراء.
- كما رأيناه يؤثر الحياة في مجتمعه، مع ابنـاء قومه، دون التفكير بالعزلة او بالهجرة.



خريطة[1] الولايات الشرقية في عهد الدولة العباسية

اشرنا عليها الى الطرق الرئيسية
التي سلكها ابن سينا في تجواله بين الأقاليم



(١) كارل بروكلمان: تاريخ الشعوب الاسلامية. (بتصرّف).

الفصل الثالث

تكوين ابن سينا الفكري من خلال مؤلفاته في الفلسفة العملية

كان ابن سينا عضواً متأثّراً ببيئته ومجتمعه. لم يعتزله يائساً أو متشائماً، ليذهب إلى صومعته، منصرفاً للعبادة والمناجاة، ولم يتخذ ركناً يشرف منه على المجتمع من بعيد، ويضع له قوالب من وحي خياله (يوتوبي)، لها وجود في الفكر وليس لها وجود في الواقع؛ كما وجدناه متفائلاً، مُجِداً، مقبلاً على الحياة، بكل ما أوتي من مقدرة جسدية وفكرية ـ حتى في أثناء مرضه ـ فكان يتلقّى منها بصبر وعزيمة، الفشل والإحباط والاضطهاد حيناً، والسعادة والنجاح والرفعه حيناً آخر، مفضّلاً الحياة بين بني قومه في موطنه، عاملاً على اصلاحهم ما أمكنه ذلك، ناشراً آراءه وتعاليمه في كتب ورسائل. وكان بين قومه وتلاميذه، يتصل بالصوفيين، يرشدهم ويعظهم [1]. كما كان يرخي لمتطلّباته الجسدية العنان، دون اعتدال أو تحفّظ، ويؤدي واجباته الدينية في أوقاتها وفي حينها، ويتضرّع إلى الخالق طالباً منه الرحمة والغفران [2].

هذا هو ابن سينا الذي نحن بصدده، محاولين الكشف عن ناحية من نواحي فكره العملي، وتأثراته من خلال انتاجه:

١ ـ **بالدين:** لقد تأثر بالدين الإسلامي الذي ارتضاه لنفسه معتقداً، وبسننه

---

(١) أنظر رسالته إلى أبي سعيد بن ابي الخير، في القسم الثاني من هذا الكتاب. ص ٣٨٨.

(٢) رسالة في الدعاء، القسم الثاني من هذا الكتاب. ص ٣٩٢.

وشرعته حيث وجد في الإسلام، كما وجد غيره من الفلاسفة المسلمين، خير منقذ ومنظّم لحياة الإنسان وعلائقه، سواء مع الخالق أو مع الخلق. ففي الإسلام من السنن والشرائع ما يصلح الأفراد والجماعات على حدّ سواء، وباتباعها تتحقق السعادة، دنياً وآخرة.

ولم يكن ابن سينا سلبياً مع الدين وتعاليمه، كما أنه لم يخرج عن دائرته. لكنه كفيلسوف مسلم، صاغ تعاليمه وشرائعه في قوالب عقلية، فكان عقلانياً في تديُّنه. فساهم مع غيره من الفلاسفة المسلمين في إصلاح ما فسد، ممّا كان يعتري مجتمعه، وتقويم ما اعوّج وانحرف من الطرق الدينية، التي أدّت ببعض المسلمين أحياناً، إلى الانحراف عن خط الإسلام وتعاليمه[1]. هكذا نرى ابن سينا مع أقرانه الذين أخذوا الدين منطلقاً وهدفاً في آن. فمن وحي تعاليمه يثيرون قضايا ومسائل، إما لتفسيرها، أو لتأكيدها، أو للدفاع عنها. ومنحاهم هذا يمكن إرجاعه إلى اعتبارات، نذكر منها.

أ ـ الإسلام دين الآباء والأجداد، وعقيدة القوم؛ وتجاهله والخروج عنه ليس بالأمر السهل، إذ فيه ما سيعرّضهم إلى ما لا تحمد عقباه. فإذاً لا بد وأن تكون محاولاتهم العقلانية، متوافقة مع هذا الدين وشرعته، حتّى وإن عرّضهم هذا الاجتهاد حيناً للتكفير[2] من قبل البعض، وللاضطهاد من قبل البعض حيناً آخر.

ب ـ كانوا يصرّون دائماً على التصريح والظهور بمظهر المسلمين الملتزمين بتعاليم الاسلام وسننه، أمام التيّارات والمذاهب السلفية التي كانت بالمرصاد لأمثالهم.

---

(١) إنتشرت الشعوذة والتنجيم والسحر من ناحية، وبعض التأويلات والتفسيرات التي أدّت إلى ظهور الفرق والمذاهب من ناحية أخرى. (راجع «فلسفة الفكر الديني» ـ للشيخ صبحي الصالح ـ جـ ١، علم الكلام والفرق).

(٢) كفّر الغزالي الفلاسفة، ومنهم ابن سينا، في قولهم بعدم حشر الأجساد، وعلم الله بالكليّات وليس بالجزئيات.

جـ ـ كونهم فلاسفة لهم رأيهم في السعادة والفضيلة والخلاص، لعلّهم وجدوا في القرآن والشرع ما يدعون إليه وينشدونه. وإن كان قد ساد مجتمعهم الظلم والانحلال أحياناً في ظلال الدين، فلـم يكن هذا من الدين في شيء، بل من القيّمين عليه من المسلمين أنفسهم. ومن هنا كانت الحاجة للقضاء على هذه السلبيات، عن طريق عقلنة الدين وتقريبه للأذهان، وتوضيح ما هو مبهم، كيلا يُستغلّ ويؤول على غير ما هو عليه[1].

لهذه الاعتبارات وغيرها، نرى ابن سينا وغيره من فلاسفة الإسلام، لم يخرجوا عن الإطار الذي رسمه الشرع والقرآن، فجاءت محاولاتهم دعوة عقلانية للدين والإيمان به، والتمسُّك بتعاليمه. ويمكن أن نلخّص مظاهر هذا التأثر كما يلي:

كان شأن الفلاسفة، شأن كل مسلم، فالقرآن يتخلّل أذهانهم مع النقل النبوي كلّه، وعقلية الإسلام كلّها، إنهم يجاهرون باحترامهم لأحكامه وسننه وعباداته، فظلّوا مسلمين في سلوكهم الاجتماعي داخل الأمّة[2].

٢ ـ الفلسفة اليونانية والهلينستية: هي المعين الآخر لفلسفة ابن سينا، كما كانت أيضاً بالنسبة لغيره من الفلاسفة، حيث دخلت هذه الفلسفة على الإسلام من الكتب والمؤلفات المترجمة خلال العصر العبّاسي الذهبي، إذ استعان مفكّرو الإسلام بها، وخاصة برائديها، إفلاطون وأرسطو، للرد على أعداء الدين، أو للدفاع عنه، فانتهوا إلى ما انتهوا إليه من أفكار ونتائج. ومن خلال مطالعاتهم لكتـب اليـونـان ونظرياتهم الفلسفية، وإن كانت ابتدأت عندهم كوسيلة أو كآلة، ولكن بقي الدين هو الهدف والغاية، فما لبثت أن اصطبغت أفكارهم الدينية نفسها بصبغة خاصّة، فأنتجت ما يسمّى حيناً بالفلسفة الإسلامية، وحيناً آخر بالفلسفة العربية، على حدّ تعبير (جلسون). وهي فلسفة حقيقية في بنائها وتكوينها، كان وحيها ومنطلقها

---

(١) أنظر رسالة في بيان المعجزات والكرامات والأعاجيب، القسم الثاني من هذا الكتاب، ص ٤٠١.

(٢) د. صبحي الصالح: فلسفة الفكر الديني، جـ ١ ـ ص ٥٤.

الدين والقرآن، وآلتها فلسفة اليونان. أو بتعبير آخر: نظريّات إفلاطونية وأرسطية وأفلوطينية، بقوالب دينية [1].

٣ ـ **نضيف للعاملين السابقين، عامل التكوين الذاتي،** وما تخلّفه عادة الخبرات والتجارب من أثر في تكوين كل فكر، حيث تحدّد للشخص أهدافه القريبة والبعيدة من ناحية، وسلوكه العملي من ناحية ثانية، الي جانب الدوافع التي تشغل فكره ويسعى لتحقيقها.

لقد وجدنا في ابن سينا، شخصية تختلف عن غيرها من شخصيات أقرانه الفلاسفة، وإن نهلوا جميعاً من الينابيع ذاتها التي استقوا منها فلسفاتهم وأفكارهم، وهذا الاختلاف نتيجة لسيرة حياتهم الذاتية، وما يرافقها من تجارب وخبرات، في عصور ومجتمعات مختلفة. فنراه مثلاً، يختلف عن الفارابي في سلوكه الاجتماعي، وكان أكثر خبرة والتصاقاً بواقعه، فجاءت آراؤه العملية أكثر واقعية، وتعالج قضايا أكثر أهمية في حياة الفرد والجماعة [2]. كما نراه يختلف عن ابن رشد، الذي استمد فلسفته كاملة تقريباً من أرسطو، وعاش في مجتمع (المغرب) الذي يختلف عن مجتمع ابن سينا في المشرق، المتأثّر بالفرس وحضارتهم.

وهكذا نجد أن فكر ابن سينا، كان نتيجة للعوامل الثلاثة المذكورة، ممّا جعل فكره العملي يتميّز بعض الشيء عن فكر غيره. إذ نراه يعالج في كتاباته ورسائله قضايا قد يكون سبّاقاً إليها، تناولها من واقع مجتمعه وانعكاساتها عليه. فنراه يعالج في فلسفته العملية، إلى جانب السياسة المنزلية والمدنية والأخلاقية، كلّ ما كان شائعاً في عصره، كالسحر والشعوذة والأحلام، وأسبابها وأنواعها، والتفاوت بين البشر في الارزاق وأسبابه، والحزن وأسبابه، وفي الشراب وسياسة البدن؛ بالإضافة للقضايا المطروحة على أعلى مستويات الفكر، والتي كانت شغل الناس الشاغل، مثل: النبوّة،

---

(١) المرجع السابق: جـ ٣ ـ ص ٤٨.

(٢) على سبيل المثال، قارن بين سياسة ابن سينا في تدبير المنزل، وآراء أهل المدينة الفاضلة عند الفارابي.

والإمامة، والمدينة الفاضلة والأخلاق[1].

هذه المواضيع المختلفة التي تناولها ابن سينا في فلسفته العملية، ظهرت في بعض الكتب كأبواب أو كفصول، وفي بعض الرسائل والرقع، التي تناول فيها موضوعاً معيّناً في تدبير أمر معيّن. وإذا استعرضنا كتبه التي يتناول فيها «الحكمة العملية»، نجدها تتناول الإنسان من ثلاثة جوانب:

الأول: منها ما يتناول تدبير شخص واحد، وهو العلم الذي يبحث في الإنسان، وما يجب أن تكون عليه أخلاقه وأفعاله؛ وهو من مباحث (السياسة الخلقية).

الثاني: منها ما يتناول أكثر من شخص (اجتماع منزلي علوي). وهو العلم الذي يبحث في تدبير الإنسان منزله المشترك بينه وبين أهله وولده وخدمه؛ وهذا من مباحث (السياسة المنزلية).

الثالث: هو الذي يختصّ بأكثر من شخص (اجتماع مدني). وهو من مباحث تنظيم المدينة، الفاضلة منها والرديئة، وأنواع الرئاسات؛ وهو من مباحث (السياسة المدينية).

★ ★ ★

مؤلفات ابن سينا في الفلسفة العملية السياسية:

لقد آثرنا إن نذكر كل رسالة أو مؤلّف في الباب المناسب له، وآثرنا ألاّ ندرجها مجملة، وذلك انسجاماً مع التقسيم المذكور، وتوخياً للفائدة. ونكتفي هنا بالإشارة إلى أمّهات هذه المؤلّفات أو الرسائل في السياسة والتدبير:

---

(١) أنظر القسم الثاني من هذا الكتاب.

١ - رسالة في أقسام العلوم العقلية:

أعطاها الأب قنواتي[١] رقم: (٤)، تحت اسم، «تقاسيم الحكمة»؛ أمّا مهدوي، البحّاثة الايراني في مؤلفات ابن سينا، فيعطيها رقم: (٣٢)، تحت اسم، أقسام العلوم العقلية[٢]. ونشر هذه الرسالة الأب شيخو في «تسع رسائل» في مجلة المشرق في بيروت، عام ١٩٠٨، وكان ترتيبها الخامسة، وكانت هذه النشرة خالية من النقاط والفواصل تقريباً، وليست في متناول الجميع، وها نحن نعيد نشرها في هذا البحث، بعد إعادة تحقيقها حسب الأصول، وذلك نظراً لأهميّتها.

أمّا عن مضمونها، فإن ابن سينا يتناول في هذه الرسالة، الحكمة بقسميها، النظري والعملي:

أولاً - الحكمة النظرية، وتنقسم إلى ثلاثة أقسام: هي:

أ - العلم الأسفل، أو العلم الطبيعي: وهو العلم الذي تتعلق أبحاثه وحدوده بالمادة، كالجسم والحركة؛ كالطبيعيات.

ب - العلم الأوسط، أو الرياضيات: هو العلم الذي يبحث في الأمور التي يتعلّق وجودها بالمادّة، أمّا حدودها فتكون بالفكر، كالرياضيات.

جـ - العلم الأعلى، أو الإلهي: هو العلم الذي يبحث في الأمور التي لا علاقة لوجودها أو لحدودها بالمادة؛ كالعلم الإلٰهي، وما يتبعه من بحوث.

هذه هي الأقسام الأصلية للحكمة النظرية، وتتبعها أقسام فرعية، يعدّدها ويذكر حدودها وتعاريفها.

ثانياً: الحكمة العملية: سبق وأشرنا إلى أنواعها.

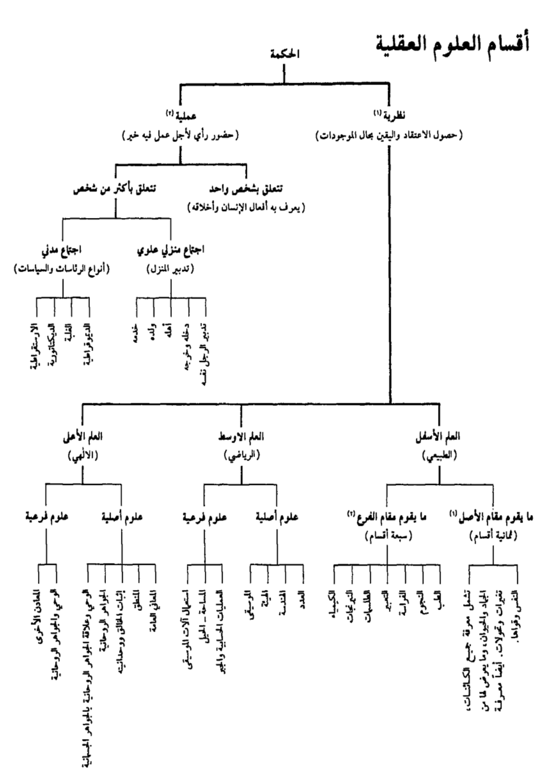
أما الكتب والرسائل التي تناولت هذه المباحث فهي اللاحقة.

---

(١) كتاب مؤلفات ابن سينا بمناسبة عيده الألفي.

(٢) فهرست مؤلفات ابن سينا، ص ٤١.

أقسام العلوم العقلية



(١) لمعرفة هذه العلوم، نشير إلى كتب أرسطو في الطبيعة والاخلاق والنفس، وكتاب إقليدس.

(٢) أيضاً نشير إلى كتب أرسطو وأفلاطون في السياسة والاخلاق، وكتاب أروس في تدبير المنزل.

٢ ـ كتاب السياسة، أو « في تدبير المنازل عن السياسات الأهلية »:

أعطاه الأب جورج قنواتي رقم: (٢٥٣)؛ وأعطاه مهدوي رقم: (٨٢)[1].

أ ـ نشر هذا الكتاب الأب لويس معلوف في مجلة المشرق، مأخوذاً عن مخطوط ليدن.

ب ـ أهدته مجلة المرشد العراقية لقرائها في بغداد عام (١٩٢٩) مع بعض الحواشي للشيخ جعفر النقدي، دون الإشارة إلى مصدر المخطوط لهذه الرسالة.

جـ ـ المخطوط الذي ذكره قنواتي ومهدوي في كتابيهما، موجود في مكتبة محمد الثاني في اسطنبول.

وبعد مقارنة هذه النسخ الثلاث وتحقيقها، وجدنا بعض الاختلاف بينها، وخاصة بين نسخة ليدن[2] التي أشرنا إليها بحرف « ل »، وبين النسخة العراقية، التي أشرنا إليها بحرف « ن »، نسبة إلى الشيخ النقدي؛ هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، وجدنا اختلافاً بينها وبين المخطوط في مكتبة محمد الثاني، الذي أشرنا إليه بحرف « م »[3].

أمّا عن مضمون هذا الكتاب، والمواضيع التي يعالجها ابن سينا فيه (وهي السياسة المنزلية)، فهي مقسّمة إلى فصول:

في **الفصل الأول:** حاجة السياسة والتدبير لجميع النـاس، على اختلاف طبقـاتهم وأدوارهم الاجتماعية، لتشابههم في الخَلْق والأخلاق والميول ومتطلّبات الأنفس، يحتاج الملك منهم إلى ما يحتاجه الإنسان العادي.

في **الفصل الثاني:** تدبير الرجل نفسه: على المرء أن ينصرف أولاً إلى تدبير ذاته، لأنها أقرب شيء إليه، وأولاها بالتدبير، ليتمكّن من الانتقال إلى تدبير غيرها.

---

(١) أنظر النصوص، ص ٢٣٢ من هذا الكتاب.

(٢) يشير الأب شيخو أنه لا يوجد غير هذه النسخة في مكتبات أوروبا، كما يذكر أن النسخة الثانية منقحة ومزاد عليها، وهي التي اعتمدناها كمرجع لنا في هوامش هذا البحث.

(٣) راجع القسم الثاني.

ويرى أن على الإنسان أن يعرف نفسه جيداً، ويدرك ميولها ونقائصها وفضائلها، ويكون هذا إما بطريقة مباشرة من خلال الذات، أو عن طريق الآخرين. ويرسم الطرق والأساليب لذلك.

في **الفصل الثالث:** تدبير الإنسان دخله وخرجه «آراؤه الاقتصادية»: هذا النشاط الذي يقتصر على الإنسان دون سائر المخلوقات، يحتاج منـه إلى تدبير. فبعد أن يعرض طرق الدخل الشريف، يعود ليعرض لنا أبواب الإنفاق، وطريقة توزيع الدخل في المجالات الضرورية، التي منها الإنفاق الـديني والادّخار، مع ضرورة مراعاة التوازن بين الدخل والخرج.

في **الفصل الرابع:** تدبير الرجل أهله «آراؤه الأسرية»: يتحدث به عن أسباب اقتناء الزوجة، كما يحدد العلاقة بين الزوج والزوجة على أسس أخلاقية ودينية، ساعياً بذلك إلى إقامة أسرة متماسكة، لتكون بحق اللّبنه الأولى في المجتمع.

في **الفصل الخامس:** تدبير الرجل ولده «آراؤه التربوية»: في هذا الفصل يركّز ابن سينا على التربية الخُلُقية، والبناء الخُلُقي للفرد، منذ الطفولة، لكي يضمن له مناعة خلقية، وحياة فاضلة سعيدة، ويضع من أجل ذلك منهجاً محكماً، يتناول فيه الطفل منذ ولادته حتى بلوغه سن الرجولة وتأمين الصنعة الشريفة له.

في **الفصل السادس:** تدبير الرجل خدمه: يرى أن الخدم حاجة ضرورية في المجتمع، حيث يخفّفون عن طبقة المفكّرين أعباء الأعمال اليدوية، لذلك يضع منهجاً لاختيارهم ولتدبيرهم كأعضاء في الأسرة، على راعيها تقع تبعة ما يترتّب على سوء تدبيرهم واختيارهم من نتائج تقضّ عليه مضجعه، وتجلب عليه الخسارة.

بعد هذا العرض السريع [1] للمواضيع التي يعالجها ابن سينا في كتاب السياسة، نرى أنه تناول فيه أموراً ومواضيع أساسية ومتكاملة في السياسة المنزلية، التي تقوم على بناء أسرة سعيدة، علاقة أفرادها بعضهم ببعض محدّدة وواضحة، ولتكون بالتالي

---

(١) بحثت هذه المواضيع مفصّلة في سياسته المنزلية، من هذا البحث.

قادرة على أن تساهم في بناء المجتمع الذي كان يخطط له ويتطلع إليه. ولم يخرج عن كونه طبيباً يشخّص المرض، لينتقل بالتالي إلى العلاج، إذ كان يرى أنه لا بد أن يكون للفرد وللأسرة البناء الخُلُقي والديني السليم، ليستقيم المجتمع، وتسعد المدينة.

٣ - رسالة في الأرزاق[١]:

أعطاها قنواتي رقم: (٢٤٨)، وأعطاها مهدوي رقم: (٥)؛ وأرجن، البحّاثة في مؤلفات ابن سينا، رقم: (٢١)؛ بروكلمان (6855)؛ فكان تحقيقها على ثلاث نسخ:

١ - نور عثمانية، أشرنا إليها بحرف (ن).
٢ - أيا صوفيا، أشرنا إليها بحرف (ص).
٣ - سليمانية، أشرنا إليها بحرف (س).

أمّا عن مضمون هذه الرسالة، فقد يتبادر إلى الذهن أنها لا علاقة لها بالسياسة، ولكن مضمونها كما سنرى، يعالج أسباب التفاوت بين البشر في الأرزاق، ممّا يثير التحاسد والتباغض، والتطاحن على جمع الأموال وتكديسها بشتّى الطرق، وبصرف النظر عن خلفيتها وشرعيّتها، هنا غني مترف، بالرغم من قلّة فضائله وكثرة شروره، وهناك فقير معدم، بالرغم ممّا يتحلّى به من خلق رفيع وفضائل كريمة... الخ. فيحاول ابن سينا في هذه الرسالة أن يقنع كلّ معترض، وكلّ شاك في العدالة الإلهية، إن هذا التفاوت اقتضته الحكمة الإلهية وعدالتها، وهي سنّة الخالق وشرعته لعباده، لأنهم لو تساووا في الفقر، تهالكوا على الشيء الواحد لأنهم بحاجة إليه جميعاً، وكان فيه فناؤهم، ولو تساووا في الغنى، لما احتاج أحدهم للآخر «ولا رفد حميم حميماً». إذن فهي الحكمة الإلهية ولا اعتراض عليها، ولا رادّ لها؛ فالقول بها، والقناعة بالواقع، يعود على المرء بالاستقرار، والطمأنينة للفرد والجماعة.

---

(١) أنظر النصوص، ص ٢٧٣ من هذا الكتاب.

٤ ـ رسالة في تدبير منزل العسكر[١]:

قنواتي، رقم: (٢٥٢)؛ مهدوي، رقم (٤٦)[٢].

لم يسبق أن حققت، ولم تنشر. وقد قمنا بتحقيقها نظراً لبحثها في أمور تدبيرية. وقد رجعنا في تحقيقها إلى مخطوطين لها: أحدهما من أيا صوفيا تحت رقم: ٢٠/٤٨٤٩، أشرنا إليه بحرف (ص)، والآخر من نور عثمانية، تحت رقم: ٩/٥٠٠ جديد، ٥٥/ألف قديم، أشرنا إليه بحرف (ن).

أمّا عن مضمون هذه الرسالة، فهي عبارة عن توصيات لقادة الجنود والعساكر، عن الطرق الصحيّة والوقائية لإقامة المعسكرات وضرب الخيام، في الظروف المختلفة التي يتعرض لها هؤلاء، وخاصة فيما يتعلّق بتفشّي الأمراض بينهم، نظراً لتداخل مصالحهم وحاجياتهم، وكثرة عددهم.

٥ ـ في الشراب وسياسة البدن[٣]:

قنواتي، رقم: (١٣٣)؛ مهدوي: (٨٣)، تحت اسم «في الشراب وسياسة البدن»، ومنافعه ومضاره. ولم يسبق لهذه الرسالة أن نُشرت.

يتحدث الشيخ الرئيس في هذه الرسالة ـ بصفته طبيباً ماهراً ـ عن البدن وطبائعه، والطرق التي تحقق التوازن بين هذه الطبائع. والشراب، لأنه أحد السموم، له ما له من المضار، ولكن قد يكون عاملاً مساعداً على تحقيق توازن البدن، إذ أُخِذ بكمّيات محدودة وفي ظروف معيّنة، ولكن الإفراط فيه يكون ذا تأثير سلبيّ على العقل والبدن على السواء، من الناحيتين الصحيّة والخُلُقية.

---

(١) أنصر النصوص، ص ٢٨٠ من هذا الكتاب.

(٢) مهدوي، فهرست مؤلفات ابن سينا، ص ٥٧.

(٣) أنظر النصوص، ص ٢٨١ من هذا الكتاب.

٦ ـ في تدبير المسافر [١]:

قنواتي، رقم: (٢٥١)، تحت اسم « في تدبير المسافرين »؛ مهدوي، رقم: (٤٦).

لم يسبق لهذا المخطوط أن نُشر أو حُقّق. قمنا بتحقيقه عن مخطوط واحد. أمّا عن مضمونه، فهو عن نصائح وإرشادات طبّية للمسافرين، برّاً وبحراً، صيفاً أو شتاء؛ وما يتوجب عليهم أن يتخذوه من استعدادات قبل السفر وأثنائه، وما يجب أن يصطحبوا معهم من الأغذية والأدوية، مع وصفات علاجية لبعض العوارض والحالات، التي قد يتعرضّون لها أثناء السفر، من الركوب أو السير الطويلين. وكان هذا من اهتمامات الشيخ الرئيس الخاصة والمباشرة، نظراً لكثرة أسفاره وتنقّلاته، من شرق البلاد إلى غربها.

٧ ـ نصائح الحكماء للإسكندر [٢]:

يُدرج الأب قنواتي هذه الرسالة في قائمة مؤلّفات ابن سينا السياسية والأخلاقية، تحت رقم: (٢٥٥)، ظناّ منه أن هذه المقالة الصادرة عن « الحكماء »، بالمعنى الأخلاقي أو السلوكي. وبعدالحصول عليها والاطّلاع على مضمونها؛ تبيّن أنها مقالة طبية، وليس لها علاقة بالأخلاق أو بالتدبير، من قريب أو بعيد، إذ كان الحكماء هم الأطبّاء بمعنى الكلمة الصحّي. وهي عبارة عن إرشادات صحّية وطبّية للاسكندر، كي يتجنّب المرض، والألم في جميع أحواله.

وكذا فعل مهدوي، وقد يكون استند إلى قنواتي، وأعطاها رقم: (١١٩) [٣]. وكذلك « أرجن » أيضاً، فأعطاها الرقم: (٢٠).

وقمنا بتحقيقها ونشرها في هذا الكتاب، من أجل الإيضاح والوقوف على حقيقة

---

(١) أنظر النصوص، ص ٢٨٥ من هذا الكتاب.
(٢) أنظر النصوص، ص ٢٩٥ من هذا الكتاب.
(٣) فهرست مؤلّفات ابن سينا، ص ٢٤١.

مضمون هذه المقالة. وهذا المخطوط موجود في مكتبة نور عثمانية في اسطنبول، تحت رقم: (٤٨٢٤)، وبشكل أوضح، الرقم: ٤٨٩٤ (٤٥) على الورقة ٢٥١/ألف جديد، أو الورقة ٢٥٢/ ألف، قديم، وهي بخط واضح، وعلى صفحة كبيرة ذات ٣٧ سطراً.

هذا ما تمكّنا من الحصول عليه من رسائل ومقالات لابن سينا، تتناول الجانب العملي لفكره، في السياسة والتدبير، بصورة مباشرة أو غير مباشرة. وأدرجناها بعد تحقيقها في القسم الثاني من هذا البحث، متوخّين بذلك المنفعة لكلّ مستزيد أو باحث، ولتصبح هذه الرسائل في متناول كلّ من ينشد الفائدة.



الباب الثاني

فلسفة ابن سينا العملية

(منطلقاته التربوية)

- الفصل الأول: حاجة الخلق للسياسة والتدبير
- الفصل الثاني: التربية الذاتية (تدبير الانسان نفسه)
- الفصل الثالث: التربية الاقتصادية (تدبير الدخل والخرج)
- الفصل الرابع: التربية الاسرية تدبير الرجل أهله
- الفصل الخامس: التربية السيناوية تدبير الرجل ولده
- الفصل السادس: آراء ابن سينا في الخدم وتدبيرهم

الفصل الأول

حاجة الخلق للسياسة والتدبير

أولاً ـ نِعَمُ الخالق على عباده

هذه الرسالة، كغيرها من رسائل وكتب ابن سينا، تبدأ بالبسملة والحمدله، لما أنعم على عباده من الخيرات والنعم، وعلى ما زوّدهم به من المقدرات والقوى. ويرى ابن سينا على رأس هذه القوى ما يلي:

أ ـ **العقل**: الذي فضَّل به الناس على سائر خلقه، ليكون (لدينهم عصمة، ولدنياهم عماداً وقائمة) [1]، وبه يميِّزون ما فيه خيرهم وشرّهم.

ب ـ **التركيب والطباع**: طبائع جسدية وروحية، كاملة ومتوافقة مع ما هو عليه الإنسان، ومع ما يجب أن يكون عليه، فإن تركيبه أحسن تركيب، وطباعه أكمل طباع.

جـ ـ **الأخلاق والخُلُق**: وهب الله للإنسان الاستعداد لكسب الخُلُق المحمود والمرذول على السواء، وبهذا الاستعداد يتمايز الأفراد بعضهم عن بعض، نتيجة ما يصدر عنهم من أعمال، فيكون هذا فاضلاً وذاك غير فاضل [2].

(١) رسالة في السياسة المنزلية، ص ٢٣٢ من هذا الكتاب.

(٢) رسالة البر والإثم، ص ٣٥٣ من هذا الكتاب.

د ـ السعي لكسب المعاش: الحاجةُ للمعاش لقيام الأوّد، حاجة بيولوجية لا يمكن تجاوزها، فهيّأ الله هذا المخلوق، وأنعم عليه بالطاقات والامكانيات التي تخوّله وتسمح له بتأمين هذه الحاجات. وإذا كانت هذه النعمة موجودة لدى الإنسان والحيوان على حدّ سواء، فإن الإنسان وحده اختص بما يسمّى «الاقتصاد»: إدّخارٌ وتوفير وإنفاق ودخل. بواسطة العقل يدرك الإنسان هذه الأمور ويسعى إليها، وبالتالي، ممّا يترتب عنه، غنًى وفقر، حاكم ومحكوم، خادم ومخدوم، خالق ومخلوق.

ويرى ابن سينا أن العناية الإلهية لم تقتصر على الكائن الإنساني فقط،بل شملت جميع خلقه «ولم يفت جميل صنعه كبيراً ولا صغيراً، فأسبغ عليهم من فضائله ونعمه، ما صلحت به أحوالهم، وتم بكماله نقصهم». ولم يكن هنا لِعلّة أو لغاية يرجوها. فالمتأمّل في هذا النظام للكون، والتكوين العجيب، يجد أنه لم يكن اتفاقاً أو عَرَضاً إنما هو تدبير وحكمة، لكون الخالق الأول (واجب الوجود بذاته) عالماً بذاته بما عليه الوجود من نظام الخير[1]: ﴿خلق كلّ شيء وقدَّره تقديراً﴾[2].

ثانياً ـ التفاوت بين البشر

حقيقة واقعة وأمر لا مردَّ له، هذا ما يقرّه ابن سينا ويدعو إلى الإيمان به، ليجعله منطلقاً لسياسته العملية. أما عن أسباب هذا التفاوت، فإن العناية الإلٰهية اقتضته رحمة بالعباد، وهي من دلائل لطف الخالق وحكمته وتدبيره.

أما عن مظاهر هذا الاختلاف والتفاوت، فنراه:

١ ـ في العقول: بهذا التفاوت يميّز العقل بين الخادم والمخدوم، وبين السائس والمسوس، وبين الحاكم والمحكوم، وبين الخالق والمخلوق. والتفاوت في العقول يؤدّي إلى تفاوت في الآراء والتدبير، فيجد الناس بينهم من هو قادر على أن يسير بهم إلى

(١) كتاب الشفاء ـ ج ٢ ـ ص ٤٥١.

(٢) القرآن: ٢/٢٥.

ما فيه خيرهم وسعادتهم.

ولا شك أن هذا التفاوت ضروري، كما يرى ابن سينا، فيه تتجلّى حكمة الخالق ولطف تدبيره. فليس من المعقول أن يكون الناس كلهم ملوكاً، أو كلهم سوقة؛ فلو كانوا ملوكاً، وفي طباعهم ما بها من التحاسد والتباهي والمنافسة، لتهالكوا وكان بذلك فناؤهم، ثم بالتالي يؤدّي تنافسهم وتباغضهم إلى التفاوت الحاصل بينهم. كما إنهم لو كانوا سوقة، ليس بينهم من هو مستنير بعقله، مدركٌ للحكمة الإلهية، ليقودهم إلى الفضيلة والسعادة، «لهلكوا عيانا بأسرهم».

٢ ـ **في الأرزاق:** نجد الغني والفقير، الغني المعدم من العقل، بجانب الفقير صاحب العقل والبصيرة، ومع هذا لا يغني أحدهما عن الآخر، إذ يرى الغني أن بالمال الذي جمعه، يعوّض عن العقل الذي فقده؛ كما يرى الفقير، أن العقل الذي منحه الله له، فيه ما يعوّض عن المال الذي فقده[١]. وهكذا كل يرضى بحالته، وبتقبّل ما هو فيه، ويقدر على تحقيق السعادة التي ينشدها. ولو تساوى الناس بالغنى، لاستغنى بعضهم عن بعض، ولم يرَفَد حميٌ حمياً، ولانعدم السبب الداعي لتعاونهم، وبالتالي لجمعهم؛ فكان هلاكهم. وكما أنهم لو تساووا في الفقر، ويدهم مبسوطة إلى الشيء الواحد، الذي هو مطلبهم جميعاً، أتى اليوم الذي يفقد هذا الشيء، ويتحقق هلاكهم جميعاً. والرحمة الإلهية، ولطف التدبير، تقتضيان بقاءهم، لأن في وجودهم دليل وجود الخالق. ولما كان الخير هو المقصود بذاته، والشر بالعرض، فلا يمكن أن يكون لطف التدبير قد اقتضى خلاف ذلك، من حيث علّة تجمّعهم وبقائهم.

ثالثاً ـ لزوم السياسة والتدبير لجميع الناس

بعد أن فلسف ابن سينا التفاوت والاختلاف بين البشر، وبرّره بما تقتضيه الحكمة والعطف والمصلحة، يرى لزاماً عليهم أن يُحسنوا تدبير أنفسهم بمقتضى هذا

(١) رسالة في الأرزاق، ص ٢٧٣ من هذا الكتاب.

النظام الكلّي للكون، ولا يستغني عن هذا التدبير صغير أو كبير، فقير أو غني، حاكم أو محكوم. ويرى أن هناك أولويّات وأفضليات نتجت عن هذا التفاوت والاختلاف.

١ - **الملوك والحكام والرؤساء والولاة:** يرى ابن سينا ان هؤلاء أولى وأحقّ بالعناية والرعاية، « جعل الله بأيديهم أزّمة العباد، وملّكهم تدبير البلاد، واسترعاهم أمر البريّة، وفوّض إليهم سياسة الرعيّة ». هؤلاء وأمثالهم، ممّن فوّض إليهم الله من مسؤولية وشرف قيادة الأمة، عليهم أن ينظروا ويتأملوا هذا الكون وما عليه من حسن النظام ولطف التدبير، ليسوسوا الرعيّة بمقتضى هذا النظام، ويتفكروا بالغاية منه، ويقودوا رعيتهم إليها.

٢ - **الكل راع ومسؤول عن رعيته:** يأتي في الدرجة الثانية بعد هؤلاء، سواس « البطانة » والأهل والأولاد والخدم، كلّ منهم راع لما حازه ولما هو في رعايته، فعليه أن يسوسه ويقوده إلى ما فيه خيره وصلاحه. كما إنه يرى « أن الفقير المعدم، والأصغر شأناً، والأرقّ حالاً، يحتاج من السياسة والتدبير، ومن كثرة التفكير والتقدير، ومن قلّة الإغفال والإهمال، ومن التأنيب العنيف والتقويم، إلى جميع ما يحتاجه الملك الأعظم، إن لم يكن أكثر. فهؤلاء وأمثالهم لا ظهير لهم، ولا معاضد، وليس عندهم من يهديهم ويرشدهم؛ فهم أحوج للعناية وللاحتراز، لأن من المستظهرين بالكفاية والعناية، من الأعوان والخلاّن، فقد اكتفوا بمن يسوسهم ويدير أمورهم. أما الفقير المعدم (الذي لا مال له، يحتاج من العيش ورقّة الحال، إلى أكثر ممّا يحتاج إليه الغني الموسر) [1].

والسياسة كانت تعني عند العرب « تلافي الخلل وإصلاح ما فسد »، والخلل والفساد، معرّض له كلّ إنسان، مهما كبر وعلا شأنه، أو مهما صغر وضعفت قيمته.

(١) كتاب السياسة.

فهم يتشابهون في تـركيـب الاجسـام، كما إنهم متشـابهون في متطلّبـات الأنفس، ومتقاربون في الأخلاق والخلق، فما يحتاجه الرئيس، يحتاجه المرؤوس. لذا يرى ابن سينا أنه لا داعي للاعتراض على المساواة في هذا المجال بين الملوك والسوقة.

رابعاً - حكم عام

في هذه المقدمة لكتاب السياسة، الذي يتحدث به ابن سينا عـن طـريقـة تـدبير وسياسة الأفراد، إبتداءاً بالذات، وانتهاءاًبتدبير الإنسان خدمة، يجعلها مقدّمات ومنطلقات لما سيقوله فيما بعد، وما سيقترحه على كل راع، من طرق وأساليب التدبير، ليسعد الإنسان نفسه، ويُسعد غيره.

في هذه المقدمة، نراه يحاول أن يوفّق بين العقل والنقل، ويرد على كل معترض ومتسائل عن سبب الأختلاف والتفاوت، أو لمن تسوّل لـه نفسـه الشـك في حكمـة الخالق، ولطف تـدبيره لعبـاده؛ فيـأخـذ منهـا مُنْطَلَقـاً ودعـوة للإيمان بـه أولاً، وبالتالي للقبول بقدرته، والإقرار بحكمته ولطفه.

وما رآه ابن سينا، كان الفارابي قد رآه وآمن به، ودعا إليه؛ حيث رأى الفارابي أن الإنسان إذا تأمل نفسه، يرى قوماً فوقه، وقوماً أكفاء له، وقوماً دونه: (والإنسان ينتفع باستعمال السياسات مع هذه الطبقات الثلاث؛ مع الأرفعين لينال منزلتهم، ومع الأكفاء ليفضل عليهم، ومع الأوضعين لئلا ينحط إلى رتبتهم) [١].

إذن، فالسياسة والتدبير، أمر لازم وضروري لكل فرد، مهما اختلف موقعه ودوره في المجتمع. هذا ما اتفق عليه الفارابي وابن سينا، وغيرهما ممن اعتنى بهذا الأمر، ولكن نجد اختلافاً في المنطلقات، وفي الطريقة والأسلوب.

كان المنطلق عند الفارابي، تقسيم الفئات التي يتعامل معها الفرد، إلى أعلى وأدنى

---

(١) رسالة في السياسة للفارابي، نشرها الأب شيخو في مجلة المشرق، السنة الرابعة.

ومتوازية، لذلك نراه يبحث في سياسة المرء مع رؤسائه وأكفائه، ومع من هم دونه، لينتهي في سياسة المرء مع نفسه [1]. بينما ابن سينا، ينطلق من منطلق مختلف، من الميل الفطري الاجتماعي للإنسان، والذي يكون عادة هو سبب التجمّع للإنسان، فالفرد بصرف النظر عن موقعه، هو نواة المجتمع الأولى التي تستحق اهتمامه ورعايته. وكما يرى ابن سينا أن التدبير يبدأ بالفرد بالذات ـ الدخل والخرج ـ الأهل ـ الولد ـ الخدم، غير عابيء بالتقسيم الطبقي أو الفئوي، فلم يعطه أهميّة نظراً لبعده عن مراكز اهتمام الإنسان. «لأن الإنسان متى دبّر نفسه، لم يعنى بما فوقها من سياسة المصير» [2]. لذا كانت آراؤه ومنهجه، أقرب للواقع والعمل، مما هو عند الفارابي وابن المقفّع [3]، اللذين اتصفت طريقتها بالمثالية، وقربها إلى الإرشاد والوعظ، أكثر مما هي للعمل والتطبيق.وهذا ما سنراه متدرّجاً من تدبير الإنسان نفسه، وتدبير من هم أولى بتدبيره، ليصل إلى تدبير المجتمع ككل.



---

(١) المرجع السابق.

(٢) كتاب السياسة، فصل سياسة الرجل نفسه، ص ٢٤٠ من هذا الكتاب.

(٣) الأدب الصغير والكبير.

الفصل الثاني

التربية الذاتية (تدبير الانسان نفسه)

تمهيد

الفرد والجماعة شقّان لموضوع واحد ، هو الإنسان ، ومن الصعب أن يتناول المرء أحدهما بمعزل عن الآخر ، إذ لا يمكن التحدث عن المجتمع أو المدينة أو الدولة ، إلا ويكون الفرد مركزاً لكل منها ، كما يكون دائماً رائداً ومنطلقاً . وكذلك إذا تحدّثنا عن الفرد وأخلاقه وقيمه ، لا بد أن يكون المجتمع محوره وإطاره .

والشيخ الرئيس آمن بهذا ، وسلك به مسلك أسلافه الفلاسفة ؛ كأرسطو في « كتاب السياسة » ، وإفلاطون في « كتاب الجمهورية » ، والفارابي في « كتاب المدينة الفاضلة » ، بعد أن اطلع على آرائهم ، وصاغها بأسلوبه ومنهجيته ، وأعطاها طابعاً ذاتياً ، حتى أصبحت كأنها جديدة بمحتواها وفحواها ، بدت سيناوية في أسلوبها ، فهو يبدأ بتربية الفرد ذاته أولاً ، ومن ثم الجماعة ، (لأنه متى أحسن سياسة نفسه ، لا يعنى بما فوقها من سياسة المصير) .

فما هي الطرق والأساليب ؛ وبكلمة ، ما هي المنهجية التي قدّمها الشيخ الرئيس لتدبير الذات ؟

أولاً ـ المنهجية في تدبير المرء نفسه

ليس هناك اقرب للإنسان من نفسه ، وليس هناك ما هو أحق منها بالرعاية والاهتمام .

أما كيف ولماذا؛ فهذا ما يحاول ابن سينا الإجابة عليه، إنطلاقاً من الكلام المنزل: ﴿أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم﴾[1]. فليبدأ المرء بتربية نفسه أولاً، قبل الانتقال إلى الآخرين. وبما أن الإنسان (حيوان اجتماعي) كما عرّفه المناطقة، فإنه لكي يحقق وجوده وإنسانيته، يحتاج لأن يكون في مجتمع. والفرد الواحد يقوم عادة بأكثر من دور واحد في آن واحد: حاكم ومحكوم، سائس ومسوس... الخ، فالخير له إذاً، قبل أن ينتقل إلى تدبير غيره، أن يفرغ من تدبير ذاته أولاً. وهذا النوع من التدبير يتناول جانبين:

الأول: التدبُّر مع الذات.

الثاني: التدبُّر مع الآخرين.

١ - التدبّر مع الذات:

يضع الشيخ الرئيس لهذا النوع من التدبّر منهجية واضحة ومحدّدة، بوسائلها وطرقها وأدواتها:

أ - **بالعقل الذي وهبه الخالق للإنسان**، وبه فُضِّل على سائر الخلق، ليتدبر به ويتحكّم في شهوات النفس وميولها، ويحسن سياستها وتدبيرها، فيرتفع إلى درجات الكمال التي تتطلّع إليها النفس، وبه يميّز بين الفضيلة والرذيلة، ليتجه نحو الخير، متجنباً الشر[2]. وطالما أن النفس أمّارة بالسوء، وللجسد شهواته وغرائزه - بحكم تكوينه - فلا بد من مرشد وقائد يكون حَكَماً، ويحسن تدبير هذين العنصرين (النفس والجسد)، ويكون قادراً على التوفيق بين ما تتطلع إليه النفس من خير وكمال، وبين ما ينجذب إليه الجسد من غرائز وشهوات.

وكلما سما العقل بالروح، وخلّصها من الجسد وشهواته، كان الإنسان إلى الكمال

---

(١) القرآن، ٢/٤.

(٢) كتاب الإشارات - قسم ما بعد الطبيعة - ص ٢٠٨.

أقرب، وطريقه إلى الفضيلة والسعادة أقوم وأسلم، (فحال البالغ في فضيلة العقل والخلق له الدرجة القصوى في السعادة الأخروية)[1].

بالعقل وحده يمكن أن تُساس النفس وتُدبَّر شؤونها، كما رأى إفلاطون من قبله؛ فإن القوة العاقلة هي التي يجب أن تسود وتقود القوتين الأخريين: الشهوية والغضبية. بالعقل الذي وهبه الله للإنسان، ليكون به خلاصه في الآخرة، وسعادته في الدنيا؛ به يتوصل إلى معرفة الخالق، وبه تُساس بقية قوى النفس والبدن.

ب ـ **معرفة جميع شوائب النفس ومثالبها:** قبل الشروع بالإصلاح والتدبير، على المرء أن يعرف ما الذي يسوسه، فكيف يمكنه أن يشرع بإصلاح ما يجهله، ويدبّر أمراً لا يعرف طبيعته وفطرته؛ فعليه أن يكون على علم ومعرفة بالنفس، طبعها وماهيتها، وما تتطلبه من إصلاح وتدبير، وإلى الهدف الذي يصبو إليه من هذا الإصلاح والتدبير، ﴿لقد خلقنا الإنسان، ونعلم ما توسوس به نفسه﴾[2] عليه أن يعرف أن النفس أمّارة بالسوء، وأن انغماسها بالبدن وشهواته، يبعدها ويمعن في إبعادها عن الكمال وعن طبيعتها الروحانية، وأن التمادي بمتطلّبات الجسد وملذاته، يحجبها عن السعادة؛ وإن شعرت بلذة أو سعادة، فلا تكون إلا سعادة مزيّفة. إذاً، لا ينبغي أن يكون المرء كالذين يقولون: (إنا لو حصلنا على جملة، لانأكل ولا نشرب ولا ننكح، فأي سعادة تكون لنا)[3]، فإنه ليس هو الغرض، إنما الغرض هو حسن التدبير. فليست السعادة بتحقيق هذه الرغبات، بل السعادة في أن تكون هذه الرغبات، وسيلة لغايات أخرى أسمى وأجل. وعلى المرء أن يعرف متطلبات النفس بنوعيها: الروحية والمادية، وما عليها من حقوق والتزامات تجاه النوعين، وعلى العموم، أن يعرف ذاته بقطبيها: الفردي والاجتماعي؛ وعلى ضوء هذه المعرفة والإحاطة الشاملة بها، يتحقق له ما فيه خيرها، ويتجه إليه، ويتجنب ما فيه شرها،

---

(١) نفس المصدر، ص ٢١٩.

(٢) القرآن: ١٦/٥٠.

(٣) كتاب الإشارات ـ ما بعد الطبيعة ـ ص ٢١٤.

ويبتعد عنه. بهذا فقط يصبح قادراً على تدبيرها، ويصلحها إصلاحاً كاملاً وشاملاً، فلا يترك علّة أو داء إلاّ وعالجه؛ فبعد أن يكون قد عرف الداء، يبحث عن الدواء، «وإلاّ كان كمن يدمل ظاهر الكلم، وباطنه مشتمل على الداء، وطول الترك والإهمال والتغاضي، يزيد منه ويعمق في أثره»[١].

جـ - حاجة المرء إلى من يرى فيه نفسه: هنا لا يوافق الشيخ الرئيس سقراط عندما قال: (أيها الإنسان، إعرف نفسك بنفسك) إذ يرى ابن سينا أن الإنسان يحتاج إلى: «معاونة الأخ اللبيب الواد، الذي يكون بمنزلة المرآة، فيريه حسن أحواله حسناً، وسيئها سيئاً».

لأن النفس بنظرة غير موثوق بها، فهي بطبعها تميل عن مساوئها، وتحيد عن أخطائها، ورداءة خصالها، فترى أحياناً، المذموم فيها محموداً ومشكوراً، وما فيها من خسّة ومهانة، كرامة وشرفاً. إنها تلجأ عادة إلى ما يبعدها عن أمراضها، وبالتالي تنصرف عن معالجتها وإصلاح ذاتها، وليس هذا من أمراض النفس ونواقصها فقط، بل يرى الشيخ الرئيس أن العقل ذاته، عندما ينظر في أحواله، يمازجه الهوى والانحراف عن الحقيقة، ويلجأ إلى التحيّز والابتعاد عن الموضوعية والتجرّد.

لهذا يحتاج المرء دائماً إلى غيره، لكي يدرك نفسه على حقيقتها، يحتاج إلى من يَصْدُقُه القول والفعل، ويعكس له ذاته كما هي، ويكون له كالمرآة الصادقة، التي لا يشوبها ما يشوب نفس المرء إذا انعكست على ذاتها، من مغالطات وتحيّز وهوى؛ فيعرفها من خلال الآخرين، إذ هم المقياس والمعيار؛ ويحكم على صحّة سلوكه وسلامته ممّا يعكسه على الآخرين، وما يترك عندهم من أثر وردود فعل. ومن الأقوال المأثورة: «زن نفسك بميزان غيرها». وقد قال ابن المقفع في هذا المجال: «على العاقل أن يؤنس ذوي الألباب بنفسه، ويجرئهم عليها، حتى يصيروا حرساً على سمعه وبصره ورأيه، فيستنيم إلى ذلك، ويرتاح له قلبه، ويعلم أنهم لا يغفلون عنه، إذا هو غفل عن نفسه»[٢].

---

(١) فصل سياسة الرجل نفسه، ص ٢٤٠.

(٢) ابن المقفع، الأدب الصغير، ص ١٦.

ولا يكتفي الشيخ الرئيس بصحبة الصادقين من الخلاّن والأعوان، ليستعين بهم على كشف حقيقة ذاته، بل عليه هو أيضاً أن يراقب أخلاق الناس ومشاربهم، ويتفقّد شيمهم، ويتبصّر في مناقبهم ومثالبهم، (لأن الناس كأسنان المشط). فهو أحدهم، يرتضي ما يرتضونه، ويكره ما يكرهونه. ولابن المقفع رأي في هذا المعنى: «فعلى العاقل أن يعلم أن الناس مشتركون متساوون في الحب لما يوافق، والبغض لما يؤذي، وإن هذه المنزلة اتفق عليها الحمقى والأكياس»[1].

ويكون على المرء أن يأخذها بما هو حسن، ويواظب عليه، ويترك ما هو قبيح ومرذول، ويبتعد عنه، كما أن الفارابي يقول: «إن أنفع الأمور التي يسلكها المرء في استجلاب علم السياسة، أن يتأمّل أحوال الناس وأعمالهم وتصرّفاتهم، ويمعن النظر في النافع والضار، ويجتهد في التمسّك بمحاسنها، والاحتراز من مساوئها، ليأمن من مضارها»[2].

وهكذا يكون للآخرين دوران وأثران في النفس: أحدهما دور المرآة التي تعكس أفعال الناس، والآخر اكتشاف ما عندهم من النواقص والمحاسن والاستفادة منها.

والبشر متساوون ومستوون في الخصال، السيء منها والقبيح. ويؤكد ابن سينا على هذا، لأنه يرى أن لكل امرىء قدر من هذين النوعين، ولا يختلف عمّا هو عند أقرانه وأمثاله. ولكن قد تكون هذه الخصال ظاهرة أو خفيّة، فالظاهر منها، وما هو حسن، عليه تأكيده وممارسته؛ وإن كان خفياً، عليه إيقاظه وتنبيهه، وإن كان سيّئاً وظاهراً، عليه إخماده وقهره، وإن كان خفيّاً، عليه إماتته وإخفاء أثره[3]. وبهذا يتفق مع ابن المقفع عندما يقول: «على العاقل أن يتفقد محاسن الناس ويحفظها

---

(١) المرجع السابق.

(٢) الفارابي ـ رسالة في السياسة، تحقيق الأب لويس شيخو اليسوعي ـ مجلة المشرق، العدد ٤، بيروت ـ ١٩١٠.

(٣) كتاب السياسة، فصل سياسة الرجل نفسه، ص ٢٤٠ من هذا الكتاب.

ويحصيها، ويصلح توظيفها على نفسه وتعهدها بذلك »[1].

وهكذا، بمقارنة الذات بما هو عند الأقران والخلاّن والنظراء، يستطيع الفرد إصلاح نفسه، ويجيد تدبيرها وسياستها، ويعلي من شأنها.

د ـ ترويض النفس ومحاسبتها: يرى ابن سينا أن السعادة تتحقق بمحاولة صرف النفس عن البدن، وتذكيرها دائماً بالمعدن الذي هي منه، وأن السعادة مكتسبة بتنزيه النفس، وتنزيهها يبعدها عن اكتساب الهيئات البدنية المضادة لأسباب السعادة. وهذا التنزيه يحصل بأخلاق وملكات، والأخلاق والملكات تُكتسب بأفعال[2]. والذي يساعدها على ذلك، ويقوّي من عزيمتها، هو كثرة الرجوع إلى ذاتها، وإبعادها عن البدن والتفكير فيه؛ وهذا يحصل بالتدريب والترويض ـ حتى لو كان بالأعمال المضنية والشاقة ـ لتعظم الفائدة وتكبر، ملحاً على إتعاب البدن وإرهاقه؛ فعندئذ تغدو النفس على درجة معقولة من الصفاء وإدراك الذات، بعد أن تكون قد خلصت ممّا يسبّب لها نقصها وانشغالها عن ذاتها، وهو البدن الذي فيه نقصها وخستّها.

كما أنه يرى في المعاناة ومحاولة قهر الشهوات، والتخلّص من قبائح العادات، وسوء الشيم والأخلاق، لا يكون إلا بالترويض والتكرار، حتى تتمكّن النفس من كبت البدن وحراسته من ميله إلى الرذائل، لتمنعها من الظهور؛ وهذا ما يؤدّي إلى موتها. كما إنها في الوقت ذاته، تنمّي القيم الحميدة، والشيم الرفيعة، فيتسنّى لها الانطلاق والظهور؛ حيث أن: (رذيلة النقصان، تتأذّى بها النفس التواقة إلى الكمال، وذلك الشوق تابع لتنبّه يفيده الاكتساب)[3].

والترويض والاكتساب، يتبعه عادة محاسبة أو تقويم، والمحاسبة يترتّب عليها ثواب وعقاب، ليكتسب المرء العادات الحميدة بطريقة أسرع وأسهل.

---

(١) كتاب الأدب الصغير ـ ص ١٤.

(٢) الشفاء ـ ص ٤٤٥.

(٣) الإشارات ـ فيصل السعادة ـ ص ٢١٩.

والسؤال الآن، كيف يكون عقاب النفس وإثابتها ذاتياً؟. يقول ابن سينا: (ينبغي للإنسان أن يُعدَّ لنفسه ثواباً أو عقاباً يسوسها به، فإذا أحسنت طاعتها، وسلس انقيادها، لما يسومها من قبول الفضائل وترك الرذائل، إذا أتت بخلق كريم أو منقبة شريفة)[١]. وإثابتها تكون بالإكثار من حمدها، وجلب السرور إليها، وإظهار الرضى والقبول لها، وتمكينها من بعض لذّاتها.

أما إذا آثرت الرذائل على الفضائل، وأصبحت تميل إلى الشر أكثر مما تميل إلى الخير، ويصدر عنها ما هو غير مرغوب فيه، من الخلق اللئيم والفعل الذميم، فالعقاب يكون بالإكثار من لومها وذمّها، وجلب شدة الندامة عليها، ومنعها من ملذاتها. وهذا أفضل أسلوب للتربية الذاتية.

لا شك أنه موقف المؤدب، والمهذب للأخلاق، موقف العارف المدرك القادر على أن يجعل من النفس طيّعة ومنقادة للعقل، لا إلى الجسد وأهوائه وشهواته. وإذا رجعنا إلى سيرته الذاتية، نجده يمارس مع ذاته هذا الأسلوب التربوي، حيث كان يعطيها، عندما يكون راضياً عنها، بعض ملذاتها من موسيقى وشراب[٢].

أما ابن المقفع فيرى أسلوباً آخر لإصلاح ما فسد من النفس وفي محاسبتها، فيقول: (على العاقل مخاصمة نفسه، والقضاء عليها، والإثابة لها، والتنكيل بها) فمحاسبتها تكون بحصر ما يصدر عنها من عيوب ومناقب، وجمعها في كتاب، كل شهر وكل يوم وكل سنة. إذ أن لها في هذه الدنيا أياماً معدودة، وما مضى منها من المعايب لا يمكن استرجاعه والعودة إليه، وقد يكون ما بقي لها من أيام، غير كافية ليحصل التوازن والتفاضل بين العيوب والمناقب، فبالتذكير والتثليب، تحدَّ في الاتجاه نحو الزيادة في سيئاتها، والإكثار من مناقبها، خوف الهلاك والضياع. ويقدم لنا ابن المقفع تعريفات للخصومة: هو أن يردّ إليها كل ما تقدّمه وتدّعيه من معاذير عمّا

---

(١) فصل سياسة الرجل نفسه، ص ٢٤٠ من هذا الكتاب.

(٢) إبن أبي أصيبعة ـ طبقات الأطباء ـ ترجمة حياة ابن سينا، ص ٤٤٨.

مضى، لأن النفس أمّارة بالسوء. وأما القضاء؛ فهو الحكم الصائب غير المتسامح على السيّئة، بأنها فاضحة ومردية وموبقة؛ وعلى الحسنة بأنها زائنة ومنجية ومربحة. أما الإثابة؛ فهو إشعارها بالغبطة والسرور بفضائلها. والتنكيل؛ يكون بتذكيرها دوماً بسيّئاتها، والقشعريرة منها، والحزن لها [1].

أما الفارابي، فيطلب من المرء أن يعلم أن المكافأة واجبة في الطليعة، ووجودها يُستلزم على الأعمال المقرونة بالثواب. وهذه المعرفة باعثة للنفس على الإقدام على الخير، والابتعاد عن المرذول [2].

٢ - التدبّر مع الآخرين:

إنه النوع الآخر من تدبّر النفس، أو تدبر المرء ذاته. فمن هم الآخرون الذين يتعامل معهم المرء؟.

يقسم ابن سينا هؤلاء إلى فئات، لا على أساس طبقي اجتماع، أو سياسي، أو اقتصادي، كما يرى الفارابي [3]، بل على أساس خلقي ونفسي. فهو في تقسيمه لهم، لا يضع في حسابه الطبقة أو الدرجة، لأنه يرى أن لكل فرد طبقته ومحيطه الاجتماعي الذي يتعامل معه، من حيث دوره ووظيفته ومركزه في المجتمع؛ هذه كلها تفرض عليه التعامل مع جماعات من الفئة ذاتها التي ينتمي إليها بحكم الضرورة، وهذا أكثر ما يحتاجه الإنسان في حياته العملية والخُلُقية اليومية. وعادة ما يكون هؤلاء متشابهين في الأخلاق والخلق وحاجات الأنفس، لكن اختلافهم في الطباع والتكوين السيكولوجي، أمر طبيعي، لذا يكون التعاون معهم على أساس الموازاة، لأنهم ينتمون لفئة واحدة. في هذه الحال، يرى الشيخ الرئيس، أن على المرء أن يتعامل مع فئة من ثلاث، ويقدم لكل منها الأسلوب المناسب لها:

---

(١) إبن المقفع، الأدب الصغير، ص ١٢ - ١٣.

(٢) الفارابي، رسالة في السياسة، تحقيق الأب لويس شيخو، مجلة المشرق، عدد ٤، سنة ١٩١٠.

(٣) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، رسالة في السياسة، تحقيق الأب شيخو.

الأولى: المتصفة بالحزم والتثبت: والتعامل معها يتطلّب الجلد وطول الأناة والصبر، وعندما يسدى إليها النصح في باديء الأمر، تنقبض وترتاع وتنثني بعطفها عنك، لكن لا تلبث أن تفتكر وتتثبت، وبعد أن تعرف الخير وصدق تعاملك معها، تعود بعطفها إليك، فتلتقي معك، وتبادلك الشكر.

الثانية: الخرقاء المتهوِّرة: فهذه لا يُؤمن جانبها في حالتي الوفاق والخلاف، وينصح الشيخ الرئيس بعدم مصاحبتها ومعاشرة أهلها.

الثالثة: العاقلة: التعامل معها يتطلب الانتباه والحذر الشديدين، وإذا مسستها بالمشورة، فإن ذلك يكون مثل: (مسك الشوك الشائك بجسدك، والقرحة الدامية ببدنك، على ألْيَن ما تمس)[1]. كما إنه يوصي بأن تسدى المشورة إلى العاقل على انفراد، وفي أوقات وحالات معيّنة، ليكون على استعداد لتقبّلها. فإذا تقبلّها، استمر بها دون تفريط أو إفراط، حتى تختمر في قلبه؛ مستعيناً بالتلميح، وليس بالتصريح، وضرب الأمثال. وإذا لم يكترث، فاترك الحديث، وحاول تغييره إلى غير ما تريد، وأجّله إلى الوقت الذي يكون فيه على استعداد لتقبّله.

هذه هي الفئات التي يرى ابن سينا أن التعامل معها أمر لا بدّ منه لكل إنسان، فاقترح الطريقة والأسلوب المناسبين، على أساس التكافوء والموازاة، لا على أساس التفاوت الطبقي.

وهكذا نرى ابن سينا قد اختار منطلقات واضحة لتدبير النفس، إن كان على صعيد الذات، أو على صعيد الآخرين، فانطلق من واقع الحال، ومن الحياة اليومية التي يعيشها الإنسان، فاختلف بذلك عن سلفه الفارابي، الذي كانت آراؤه ميّالة للمثالية والنظريات، أكثر مما هي واقعية وعملية[2]. فكان ابن سينا بذلك، أقرب إلى العمل والتطبيق، ونظرياته أنسب للذات، وأكثر ملاءمة لها.

---

(١) كتاب السياسة، فصل سياسة الرجل نفسه، ص ٢٤٠ من هذا الكتاب.

(٢) أنظر «آراء أهل المدينة الفاضلة» للفارابي.

ثانياً ـ حاجة البشر لتدبير النفس

جميع البشر يحتاجون لهذا النوع من السياسة والتدبير.

سبق وقلنا أن ابن سينا دعا إلى سياسة المرء نفسه[1] أولاً، فهي أولى من أي تدبير آخر، فتصير بذلك المنطلق والأساس لما سواها. فمتى صلحت نفس المرء، سهل عليها إصلاح غيرها، وذلك بالإنصراف إليه بكلّيتها لتدبيره، فإذا لم تكن نفس إنسان ما صالحة، فكيف لها حينئذ أن تصلح غيرها، كالأهل والأولاد والدخل والخرج والبدن. إن جميع الناس عليهم أن يبدأوا أولاً بهذا النوع من التدبير، في أي موقع كانوا، ولأي فئة انتموا. والبشر ينتمون، في نظره، إلى إحدى الفئتين التاليتين، إما حاكم وإما محكوم، وكلاهما بحاجة للسياسة والتدبير.

الفئة الأولى ـ ملوك وحكام ورؤساء:

يرى ابن سينا أن هؤلاء هم أحوج الناس إلى تدبير ذواتهم، ويعود ذلك إلى أسباب عديدة: كثرة العوامل المؤثّرة والمساعدة على انحرافهم عن الخط القويم، نظراً لموقعهم ولأهميّتهم، وهم القيّمون على أمور غيرهم، وإليهم يعود فضّ الخصومات والمنازعات بين الآخرين، وإلى آرائهم تصغي الرعية، وتأخذ بما يقولون، وعنهم تصدر التشريعات والأنظمة التي تقيّد الآخرين، وتفرض عليهم الحدود، وترسم لهم الخطوط والمجالات، التي يتحرّكون خلالها، قولاً وعملاً؛ وهم أخيراً، رعاة لحقوق الشرع ولحقوق العباد، والأقوال المأثورة في ذلك كثيرة: «صلاح الرعية من صلاح الراعي»، «إن شر الفساد، فساد الأعظم»... الخ. وعنهم يقول الفارابي: «الرئيس خاصة هو أكمل أهل المدينة، والسبب في وجودها وترتيبها، وكل من هم دونه خدم له، ونسبته كالقلب إلى البدن، أكمل أعضائه، وما دونه من أعضاء خدم له وأدنى

---

(١) أنظر رسائل أخرى لابن سينا، عن تدبير البدن، وتدبير المسافر، وتدبير منزل العسكر، في القسم الثاني من هذا الكتاب، ص ٢٨٠ وما بعدها.

كمالاً ». وابن المقفع يقول فيهم: «أحق الناس باجبار نفسه على العدل في النظر والقول والفعل، الوالي الذي بعَدلِـه، يعدل من دونه، والذي ما قال أو فعل، كان أمراً نافذاً غير مردود»، كما يقول: «إن الناس جميعهم، يحتاجون إلى التثبيت، وأحوجهـم إليـه ملـوكهـم، الذيـن ليس لقـولهم أو فعلهـم دافـع، وليس عليهـم مستحثّ»[1].

وفي كتاب الشفاء، يذكر ابن سينا بعض الصفات التي يجب أن يتحلّى بها الخليفة، فيقول: «إنه أصيل الأخلاق، حاصل عنده الأخلاق الشريفة، من شجاعة وعفّة، وحسن تدبير، وأن يكون عارفاً بالشريعة، ولا أعرف منه»[2].

أمّا إفلاطون، فيرى فيهم الأوصياء الكاملين، وهم أقل الطبقات عدداً، ولكونهم فلاسفة، عليهم أن يأخذوا بالمعرفة، التي تسمّى وحدها الحكمة. ولا يمكن أن تصل الدولة إلى السعادة الحقّة، إلا إذا وضع خططها مصوّرون يحاكون المثال الإلٰهي[3]. وهذه اللفتة التي خصّ بها ابن سينا الحكام والولاة، ناتجة عن معرفته لأمراء وحكّام عصره، وذلك بعد أن اختبرهم وتعايش معهم، فوجدهم أحق الناس برعاية أنفسهم وتدبيرها. وعزا ذلك لأسباب يراها، وهي:

أ ـ **خروجهم عن سلطان التثبيت:** لكونهم لا يهتمّون ولا يعبأون بالسقطات، والندامة بعد الهفوات، فاعتادوا هذا واسترسلوا فيه، إلاّ القليل منهم، ممّن برأت عقولهم، ورجحت أحلامهم[4].

ب ـ **كتمان عيوبهم عنهم،** نظراً لما لهم من هيبة وسطوة، وخوف الجانب والمداراة. فإن هفواتهم تكتم عنهم، وخطأهم يعكس لهم على أنه الصواب، فيرون

---

(١) الأدب الكبير، ابن المقفع ـ ص ٧٩ ـ ٨١.

(٢) كتاب الشفاء ـ ص ٤٥١.

(٣) إفلاطون: كتاب الجمهورية، ص ٧٤ و ١٠٦ ـ تحقيق محمد مظهر سعيد ـ طبعة ٢، مصر.

(٤) فصل سياسة الرجل نفسه، ص ٢٤٠ من هذا الكتاب.

نقائصهم عند الآخرين كمالاً، فلا تُستقبح مثالبهم، ولا تُستهجن شنعهم، وقليلاً ما يرون أو يَسمعون مـا يجري حولهم من همز ولمز، لما يصدر عنهم من فساد الأعمال وسوء التصرّف. كلّ هذا محرومون منه، فينقطعون عنه؛ لأنهم يفتقدون ويفتقرون إلى المرآة الصادقة، عند الآخرين من معاشرتهم، والتي يحتاجونها لمشاهدة معايبهم ومثالبهم.

جـ- معاشرتهم قرناء السوء وجلساء الشر: إنهم معرضّون بحكم دورهم الاجتماعي ومنزلتهم المرموقة، للتودّد إليهم من قبل الآخرين، والتوصل إلى مقامهم، بشتّى الطرق والأساليب؛ لما هم فيه من مجد وسلطان، ولما بيدهم من منع وعطاء. وفي معظم الأحيان، تكون هذه الطرق غير شريفة، كما إنها غير صادقة، إذ تكون بالتزلّف والرياء حيناً، وبالذل والخسّة حيناً آخر، وغيرها من الطرق والأساليب التي يأنفها الشرف، وتأباها الشهامة. وهذا كلّه مما يزيد ويؤكد ميلهم إلى: «الانفراد بالمجد والترف، والدعة والسكون»[1]، مما يبعدهم عن معرفة حقيقة أنفسهم، ويسهم في وقوعهم في الزلل، وفي تراكم الخطأ والتمادي به. ولو سلك هؤلاء العشراء والجلساء، الطرق الشريفة، واستعملوا الأساليب الكريمة، في وصولهم إليهم؛ لكشفوا لهم معايبهم، وصدقوهم النصح، قولاً وفعلاً، وساعدوهم في تحقيق الفضيلة والعدالة. ولكن الخوف منهم، ومداراة جانبهم، تحول دون ذلك، لأن الراغب في الوصول يختار الوسيلة المؤديّة إلى ذلك، ولا يمكن أن تكون هذه الوسيلة، بإسداء النصح والرأي، بصدق وأمانة ومجاهرة[2]؛ لما في طباعهم من ميل للمداهنة، وأنفة من النصيحة. لذلك يرى ابن سينا، إنه لا يتوفر لهؤلاء ما يتوفّر للعامة والرعاع، من اختلاط وانتقاد وجدال، وغيرها من الطرق المسهمة في كشف العيوب، والمثالب والأخطاء، ليبادروا إلى إصلاحها، والتخلّص منها. وبانقطاعها عنهم «ظنوا أن المعايب تخطتهم، والمثالب تجاوزتهم». ولابن المقفع (١٠٦ - ١٤٣ هـ) وصايا

---

(١) إبن خلدون - المقدمة - ص ٢٩٦.

(٢) فصل سياسة الرجل نفسه، ص ٢٤٠ من هذا الكتاب.

كثيرة، في طريقة معاملة الحاكم والسلطان[1]، وقد شبّههم الفارابي: «بالسيل الجارف الذي لا يمكن تحويله، إلاّ بالدراية والحكمة والتعقّل»[2].

الفئة الثانية ـ العامة والسوقة:

إنها الفئة الثانية في المجتمع، والتي تشمل القسم الأعظم منه. وهي تحتاج أيضاً إلى هذا النوع من السياسة والتدبير، ولكن يرى ابن سينا، في هذه الفئة أفضل حالاً، وسوس أنفسهم يتطلّب جهداً أقل، وتدبيراً أيسر؛ وذلك لما يتاح لهم من كشف عيوبهم، واستجلاء حقيقة أنفسهم من خلال الآخرين. فهم يخالطون بعضهم البعض بحكم الضرورة، وهذه المخالطة، يترتب عليها المجادلة والمخاصمة والمدافعة؛ وهذه جميعها تؤدّي بدورها إلى: (التعايب بالمثالب، والترامي بالعار. وعند ذلك يكون كل واحد من الفريقين يذكر حقيقة الآخر، بل يتهمه بالباطل)، حتى أنه يذكر لأحدهم من العيوب، أكثر بكثير مما تذكر له الشيم والافعال الحميدة. ويرى ابن سينا أن هؤلاء مكتفون، وفي غنى عن استرشاد جلسائهم، ومحاولة اكتشاف عيوبهم، ببث الجواسيس والمخبرين بين أعدائهم، لأنها قد جُلبت إليهم عن طريق آخر. حتى أن أحدهم لو تجنّب السوقة ولم يُجاورهم، وحاول الابتعاد عنهم، فإنه على الرغم من هذا، لا يعدم قريباً أو صاحباً أو صديقاً، يهديه لما هو فيه، ويكون المرآة له في أقواله وأفعاله. وهذا ما يحتاجه الإنسان دائماً، ليرى حقيقة نفسه في غيره.

وهاتان الفئتان اللتان ذكرنا (الرؤساء والعامة)، يؤكد لنا الشيخ الرئيس، حاجة كل منهما إلى من يصدقه القول، ويرشده لما به من خصال وشيم، ومثالب وعيوب. إنه يحتاج إلى المرآة، لكي يرى نفسه فيها، فيصلح من شأنها، ويتحول بها إلى ما هو أفضل وأكمل. إن ابن سينا، من هذا المنطلق، يساوي بين البشر في حاجتهم لهذا النوع من التدبير، تدبير ذواتهم مهما تفاوتت رتبهم ومراتبهم، لأنهم متساوون في

---

(١) ابن المقفع، الأدب الكبير، صحبة السلطان. ص ٨٣ ـ ١٠٤.

(٢) الفارابي، رسالة في السياسة؛ فصل ما ينبغي أن يستعمله المرء مع رؤسائه ـ تحقيق الأب لويس شيخو.

الخَلْق والخُلُق: «فليعلم المتكلف في النظر في ذلك، إن تكلّمنا في تقارب الناس بالأخلاق والخلق، وحاجات الأنفس، وفي دواعي الأجساد والمنازل، دون المراتب والأخطار والأقدار»[1].

ثالثاً ـ حكم عام وخلاصة

لم يكن ابن سينا، في هذا الفصل من كتاب السياسة، أقل عمقاً وتحليلاً من غيره من الفصول، فهو قد اتخذه منطلقاً له، لينسجم مع تقسيمه للحكمة (نظرية وعملية)، وبما أنه في مجال عمل، فقد ابتعد عن الآراء النظرية المجرّدة، وعن المثاليات البحتة؛ فجاءت آراؤه نتيجة لخبراته الشخصية، واستنتاجاته العقلية، وخلاصة لمعاناته، ولما تعرض له في حياته الاجتماعية والسياسية، وما لاقاه عند الحكّام والأصحاب والمنافسين والأنداد...[2]، وما شاهد حوله من الطرق والأساليب الملتوية للوصول، من دسائس ومكائد ومؤامرات، فصاغ آراءه العملية، تلك، في إطار فلسفته النظرية، بما يتناسب مع رؤيته للإنسان في طبيعته المادية والروحية. لذا نراه يختلف عن سلفه الفارابي (٣٢٣ ـ ٣٩٣ هـ)، بالرغم من تأثّره به في بعض نواحي فلسفته، إذ نظر للفرد والجماعة من زاوية الخير والمصلحة. فمن حيث الفرد، ككائن قائم بذاته، فإن مصلحته تقتضي بأن يتجه نحو تدبير نفسه أولاً وإصلاحها، متوخياً كمالها، ناشداً لها الفضيلة والخير والسعادة، دنيا وآخرة. لذا وجدنا ابن سينا يعالج في كتاب السياسة مواضيع أقرب للإنسان، وأولى بالمعالجة من غيرها: كالذات والأهل والأولاد... أي من هم أقرب الناس إليه. بينما الفارابي، عالج في رسالته أموراً قد تبعد عن مجال اهتمام الإنسان العادي، كالأعداء والأصدقاء والرؤساء والدون، وأخيراً النفس[3].

---

(١) كتاب السياسة، فصل لزوم السياسة لجميع الناس، ص ٢٣٥ من هذا الكتاب.

(٢) انظر إبن أبي أصيبعة ـ عيون الابناء ـ ص ٤٤٨.

(٣) الفارابي ـ رسالة في السياسة، المرجع السابق.

أما منهجيته في ذلك، فقد كانت قاسية ولا هوادة فيها، لأنه كان يدرك أنه لا يمكن التوصل إلى الكمال والخير، إلا باتباع طريق شاق وطويل، يتطلب المعاناة للنفس، وترويضها بريادة العقل وحكمته، مستعيناً بالنقد الذاتي تارة، وبالمقارنة مع الآخرين تارة أخرى، لأن كسب الفضيلة لا يكون إلا بالمران والممارسة.

كما إنه يرى، عن بعد نظر، أن جميع البشر يحتاجون إلى أن يبدأوا بأنفسهم أولاً. ولم يخرج من هذه الدائرة الحكّام والرؤساء، الرؤساء، نظراً لأهميتهم في المجتمع كقادة وولاة، ومن ثم لأنهم معرّضون للوقوع في سوء تقدير أنفسهم أكثر من الآخرين، نظراً لتعرضهم للغش والخبث والمراءاة، من قبل معاشريهم والمتزلّفين إليهم، مما يساهم في إخفاء أخطائهم، وبالتالي التمادي بها. أمّا العامة، فإنهم أقل تعرضاً لسوء تقدير ذواتهم، بسبب طبيعة الحياة التي تسودهم، والتعامل الذي يجري بينهم، حيث يسوده النقد والمناقشة والمشاحنة، فيكون لهذه دورها الإيجابي في إصلاح الأنفس، وتسهم في تخليصها من المعايب والمثالب.

بهذا العرض السريع لتدبير الإنسان نفسه، نراه قد أعطاه ما يستحقّه من الأولوية والأهمية، بمنهجية مناسبة. فالنفس أولى بالسوس والتدبير، ليتسنّى لها الانتقال إلى تدبير غيرها، بعد أن تكون قد حققّت كمالها وفضيلتها، فتهب ما عندها من كمال وفضيلة إلى غيرها.

ولم يغب عنه ما للآخرين من دور وأهمية في مجال إصلاح النفس، حيث افترضهم المرآة التي تنعكس عليها أعمال النفس وسلوكها وخصالها؛ فتحاول أن تنقّي ذاتها، وتتخلّص مما هو شائن ومعيب، وتنمّي وتحتفظ بما هو مقبول ومحمود. فالعقل دوماً هو القائد والرائد، لما اختص به من قوة نظرية تساعده على إدراك الكليّات والماهيّات والمثل، فيتطلّع إلى السعادة والفضيلة، ويسعى لتحقيقها، بالنظر والعمل معاً.

وفي مقارنة سريعة بينه وبين الفارابي، نجد أن آراء الأخير في إصلاح النفس وتدبيرها، كانت عبارة عن آراء مثالية، تتعلق بطريقة كسب المال ووجوه إنفاقه،

والحكمة منه في الإنفاق، والاستعانة بالجاه، وليس بالمال، للوصول إلى الرغبات، والتحلّي بكتمان الأسرار عن الأعداد، ومشاورة أصحاب الرأي في الأمور،.... إلى ما هنالك من حكم وإرشادات ومواعظ في الأخلاق والآداب، هي للنظريات والمثل أقرب مما هي للتطبيق والواقع[1]. وكذلك ابن المقفع، لم يبعد كثيراً عن هذا المجال، وذلك بما قدّمه من قواعد ونظريات في محاسبة النفس ومخاصمتها والوقوف دائماً ضدها، نظراً لما فيها من ميل فطري للشر.

أما الشيخ الرئيس، المتأثر بالمعلم الأول أرسطو، فقد جاراه في آرائه، وسلك الخط الذي سلكه. فقسم الحكمة إلى قسمين، عملي ونظري، منبثقين عن قوتي العقل: النظرية والعملية، للتعامل مع الواقع، منطلقاً من طبيعة الأشياء التي أدركها العقل بقوته النظرية. لذا كانت آراؤه ونظرياته، أقرب إلى الواقع، يتوافق فيها النظر والعمل، ويتمم الواحد منهما الآخر؛ ناشداً سعادة الإنسان وخيره، في الدنيا والآخرة، كغايات قصوى لهذا الكائن. ونتيجة لخبرته الذاتية، التي استمدّها من حياته الخاصة، جاءت آراؤه في الإصلاح والتدبير، أقرب إلى الفعالية والواقع. فوضع كتاب السياسة، ليعالج ما في هذا المجتمع من آفات وأمراض وشرور، كالطبيب الذي يكتشف الداء، فيصف له الدواء.



(١) أنظر الفارابي، المرجع السابق.

الفصل الثالث

التربية الاقتصادية (تدبير الدخل والخرج)

تمهيد

يبحث ابن سينا في هذا الفصل، قضية تسمى بلغة العصر الحديث، ميزانية الفرد، أو على الأصح، ميزانية الأسرة ووسائط معادلة الدخل بالخرج.

وهو يتناول بالدرس طرائق الحصول على المعاش من جهة، كما يعالج طرق الصرف أو الإنفاق، من جهة ثانية. هذا دون إغفال لما هو مألوف، وما هو مفروض شرعاً (من وجوب الادخار، ثم إيتاء الزكاة والصدقة).

قبل البدء بالتفصيل، نود الإشارة إلى أن ابن سينا يلاحظ - كما يقول علم الاقتصاد الحديث - أن حاجات الإنسان الإقتصادية والمعيشية، تزداد بازدياد تقدمه وتطورّه، وبإقامة البيت الأوسع، وعدد الأفراد المتزايد في المجتمع المتطور. وهي نقطة وسّعها ابن خلدون، وعالجها بعمق ووضوح في ملاحظته لخصائص العمران البدوي والحضري [1].

وفي هذا الفصل أيضاً، يربط ابن سينا بين أخلاقية وسائط الدخل، ولزوم اتباع القواعد الدينية والشرعية في الإنفاق، أي إنه يقول في الدين والأخلاق معياران

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص ٦٧٨ - ٦٨٣.

حقيقيان للدخل الشريف والإنفاق المناسب. كما إنهما الأساسان اللذان يجب أن يقوم عليهما الاقتصاد الفردي والنشاط المالي، كي يعيش الفرد وفق الموجبات الأخلاقية والاجتماعية، ويستطيع الأدّخار ليؤدي فرائضه وواجباته الدينية، فيحقق السعادة في الدنيا « والفوز الأكبر في العالم الآخر ».

تمثل سياسة الدخل والخرج، الوجه الثاني للسياسة المنزلية في فلسفة ابن سينا العملية: فبعد أن يؤسس الرجل بيتاً، يترتّب عليه واجب البحث عن كسب أوده، لتدبير شؤون بيته الاقتصادية، وهذا ما يدل على الدور الأساسي الذي يعطيه فيلسوفنا للاقتصاد في حياة الفرد، إذ يجعله في مرتبة أولى رئيسية، والأساس الذي تُشاد عليه كل سياسة وكل تدبير.

وهكذا تكون الناحية الاقتصادية في نظرية ابن سينا، لا تقل أهمية عن سائر الشؤون المنزلية، كالزواج والتربية وما إلى ذلك. ويربطها ربطاً وثيقاً بسائر جوانب الحياة الفردية والاجتماعية للإنسان في عائلته وفي مجتمعه.

أولاً ـ تعريف الاقتصاد عند ابن سينا، ومعناه المعاصر

يبحث ابن سينا في « السعي في اقتناء القوت »[1] بحثاً يقترب فيه من بعض النواحي من التعريف الحديث للاقتصاد. فالاقتصاد بمعناه الحديث، وكما هو أيضاً عند ابن سينا:

أ ـ معالجة اقتناء القوت، وهي القضية الأولى. (الدخل).

ب ـ معالجة الإنفاق، وتلك القضية الثانية. (الخرج).

ج ـ معالجة التوفير (الادخار، وهي القضية الثالثة)[2].

هذا ما يعالجه علم الاقتصاد حديثاً، وهو ما يعالجه ابن سينا على صعيد الأفراد.

---

(١) كتاب السياسة.

(٢) قارن هذا التقسيم، كما هو عند ابن سينا، مع التعريف المعاصر للاقتصاد.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن ابن سينا لا يستعمل لفظة الاقتصاد كما نستعملها حديثاً، وكذا فعل الغزالي بالطبع، ذلك أن كلمة إقتصاد، تعني في اللغة العربية أصلاً: التوسط والاعتدال، أي عدم الإفراط والتفريط، سواء كان ذلك في العبادات، أو في الاعتقادات[1]، أو في النشاطات الاجتماعية والفردية الأخرى.

ثانياً ـ دوافع النشاط الاقتصادي للفرد

النشاط الاقتصادي خاص بالإنسان فقط، وبالمجتمع البشري وحده. لدى الإنسان حاجة للغذاء، من طعام وشراب، إنها حاجة بيولوجية لا مجال لدفعها أو ردها أو استبدالها. وهذه الحاجة تدفعه بقوة غريزية للبحث والتفتيش عن القوت وذلك لسبب الحاجة للبقاء والاستمرار، وهي الدافع الأول والأساسي. وبهذا النوع من النشاط الاقتصادي، يتميز الإنسان عن الحيوان، كما يرى ابن سينا.

فالحيوان لا يبحث عن قوته إلا عندما يجوع، فإذا أشبع حاجته توقف عن طلبه وسكنت نفسه. أما الإنسان فمختلف، إذ لا يكتفي بإشباع هذه الحاجة من الطعام والشراب، بل يفكر ويسعى لجمع القوت وتخزينه، محاولاً الإكثار منه، لأنه ينظر إلى المستقبل ويخطط له، غير مكتفٍ بالحاضر، وبما يشبعه في هذه اللحظة أو تلك. وهذه الصفة تميزه عن الحيوان من الوجهة الاقتصادية، أو النشاط الاقتصادي. إذ ليس هناك ما نسميه نشاطاً اقتصادياً عند الحيوان، حتى أن الحيوانات التي تخزن الحب والقوت لأيام الجفاف أو لفصل الشتاء، كالنحل أو النمل، الذي يكدّس قوته ويحافظ عليه، هذا النوع من النشاط لدى بعض الكائنات لا يمكن ان يسميه نشاطاً إقتصادياً، إنه فقط سلوك غريزي لا واعٍ، يتعلق بغريزة البقاء والمحافظة على النوع. فلا نشاطاً إقتصادياً إلا في المجتمع الإنساني.

---

(١) وضع الغزالي كتاباً شهيراً وقيّماً، بعنوان: الاقتصاد في الاعتقاد. تحقيق د. عادل عوا ـ بيروت ١٩٦٤.

الإنسان وحده ـ كما يقول ابن سينا ـ هو الذي ينظر نظرة عقلانية واعية للحاضر والمستقبل، محاولاً أن يوازي بين ما يجمعه وما ينفقه، وما يجب عليه أن يوفره ويدّخره للأيّام العصبية. كما إنه ملتزم بأمور دينيـة تتطلب منه الإنفاق حسب ما يأمره الدين به، وهذا كله يتطلّب ويستلزم المنطق والعقل والتفكير. والمجتمع الإنساني كما رآه ابن سينا ـ وكان محقاً بذلك ـ قادر على أن يُجَمْعِن (Socialiser) ويؤنسن (Humaniser) نشاطاته من خلال إشباع حاجياته للقوت. كما أن الإنسان وحدة يخضع تلك النشاطات لقيم أخلاقية ودينية وإنسانية، بحيـث لا يطغـى ولا يعتـدي على ما لغيره، ويحاول أن يكسب دخله بوسائل شريفة ومشروعه يقرّها المجتمع والعقل والشرع، كما إنه يجتهد في بذله وإنفاقه، أن يبقى ضمن دائرة الحاجات والإمكانيات المعقولة. وهو يدّخر من دخله لغايات سامية ونبيلة، وهذا ما لا يوجد عند الحيوان، حتى ولا عند أقرب الحيوانات للإنسان.

يرى ابن سينا أن الإنسان لا يستطيع أن يحقق بمفرده، وبمعزل عن الجماعة، ما يحتاج إليه من إشباع «لحاجته للقوت»، فلا بد له أن يكون في مجتمع. كما إنه لا بد من التعاون بين أفراد هذا المجتمع، ليتمكن كل منهم من البقاء والمحافظة على النوع؛ فيقول: «إن كلاً منا يحتاج للآخر، يأخذ منه ويعطيه. هذا يخيط لذاك، وذاك يصنع الإبرة لهذا، وآخر ينسج الثوب، حتى إذا اجتمعوا كان أمرهم مكفياً[1]».

والناس للناس من بدو ومن حضر   بعض لبعض وإن لم يشعروا خـدمُ

والحقيقة أن هذا الرأي المأخوذ عن إفلاطون، تبناه جميع الفلاسفة وعلماء الاجتماع من بعده، عندما يقول في كتاب الجمهورية: (إن الأفراد ليسوا مستقلين بأنفسهم، ولهم حاجات كثيرة، وكل منهم يلتمس المعونة من الآخرين على قضاء حاجاته المتنوّعة، وكل منهم يعطي ويأخذ بالتبادل)[2].

---

(١) كتاب الشفاء، قسم الإلهيات، ص ٤٤١.

(٢) إفلاطون، كتاب الجمهورية، الترجمة العربية. ص ٤٧.

أما عند ابن خلدون: « إن الله سبحانه، خلق الإنسان وركّبه على صورة لا يصح بقاؤها وحياتها إلا بالغذاء، وهداه إلى التماسه بفطرته، وبما ركّب فيه من القدرة على تحصيله. غير أن قدرة الواحد من البشر قاصرة على تحصيل حاجته من ذلك الغذاء، غير موفية له بمادة حياته منه »[1].

ثالثاً ـ الدخل: أبوابه وطرقه

لا يفصّل ابن سينا كثيراً في هذه النقطة، فهو يكتفي بمبادىء عامة، وقواعد تنظيمية ضمن إطار محدّد. إذ لا يقبل أي باب للرزق إذا لم يكن شرعياً، يتفق مع الدين، ويقرّه المجتمع. وكل ما لا يوافق الشرع والدين، مرفوض عنده، ويجب أن يحرَّم في المدينة، وتمنع مزاولته، كما سنرى. وهو يورد عدة أبوب مشروعة للرزق، يقبلها المجتمع ويألفها، ولا يرى فيها الدين ضيراً. كما يقسم البشر إلى صنفين: الأول، مكتفياً من وراثة أو جنى، وآخر يحتاج للعمل والكسب. وأفضل مجالات العمل، ما هو مقبول اجتماعياً، ومشروع دينياً. وتنحصر هذه الأبواب جميعها في مجالين: التجارة والصناعات. وسنتحدّث بالتفصيل عن أبواب الرزق كما يراها.

أما الزراعة، فلا يقدم لنا ابن سينا بحثاً مفصّلاً عنها، وعن طرق استثمارها وتنوّع مواردها، وطبيعة العمل فيها. ومن الطبيعي أن لا نطلب منه ذلك، لأنها لا توافق كما يظن مفاهيمه الفلسفية، ولا تنسجم مع رأيه في الإنسان، وفهمه للعمل الشريف. لذا فهو يهملها ولا يعدّها دخلاً مقبولاً، أو مورداً شريفاً للعيش، ولا يذكرها، لا من أبواب الصناعات الشريفة، ولا من أبواب التجارة، بالرغم مما قاله عنها ابن خلدون: « مع أنها أقدم الصنائع، والمصدر الأول لتحصيل القوت، والعامل الرئيسي لبقاء الإنسان »[2].

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص ٦٩.

(٢) ابن خلدون، المقدمة ـ ص ٧٢٣.

ولعل عدم اعتبار ابن سينا للزراعة كباب شريف للرزق، راجع إلى تأثره بالتوزيع الطبقي للمجتمع، إلى تجار وصناع وزراع، في الوقت الذي كان فيه الزرّاع من طبقة العبيد، عبيد الأرض (القن) في المجتمعين اليوناني والروماني. فكان الناس يرون في الزراعة عملاً محتقراً ومهيناً [1]. فالعمل المفضل عند ابن سينا، هو العمل الأرستقراطي، والعمل اللايدوي، الذي يكون من حيّز العقل، كالمشورة وحسن التدبير؛ وهو عمل الملوك والوزراء والمدبّرين. والعمل الذي يعتمد على الفكر، كالأدب والكتابة والبلاغة والطب. ومتى كان العمل يدوياً يتطلب بذل جهد وطاقة جسدية، يجب عندئذ أن يكون شريفاً ومختاراً، كالشجاعة والفروسية.

أما مصادر الدخل كما يراها ابن سينا، فهي: الارث، التجارة، والصناعة.

١ - الإرث:

يرى في توريث المال ثروة ودخلاً شريفين، يغني المرء عن السعي والكد في سبيل القوت والبحث عنه، وهو يعتبر من ورث ثروة من الصنف الأول، لا يحتاج للعمل، وعنده ما يكفيه ويعيش به دون نصب ولا عناء، ولا يخاف هموم الغد وعوائد الزمن، ولا ينصرف إلى التفكير من أجل إيجاد طرائق لجمع القوت أو تخزينه، والوارثون للثروة في رأي ابن سينا، هم المكتفون؛ وحسب تعبيره، «مكتفياً سعيهم» [2].

يؤمن فيلسوفنا بحق التوريث، ويدعو لوضع القوانين والشرائع التي توضحه، وتمنع بالتالي الخلافات والنزاعات حوله [3]. كما إنه يرى أن المال منه أصل ومنه فرع، فالأصل هو الموروث أو الموهوب، والفرع هو المحصّل عن طريق السعي والكسب

---

(١) لا يخفى علينا ما لهذا الرأي من شيوع حتى يومنا هذا في المجتمعات التي تسود فيها الطبقية والإقطاع الزراعي.

(٢) كتاب السياسة. راجع النصوص في القسم الثاني من هذا الكتاب، ص ٢٣٢.

(٣) الشفاء، قسم الإلهيات ـ ص ٤٤٩.

(وهذا رأي الشرع في حق التوريث)[1]، معارضاً بذلك إفلاطون الذي طالب بمنعه، واقترح شيوع الأموال بين حكام وحراس جمهوريته[2]، كما هي التشريعات في بعض الدول المعاصرة الاشتراكية والشيوعية التي لا تسمح بالتملك، وإذا سمحت به يكون بالقليل والضروري فقط.

ونجد ابن سينا يقدم نصائح ووصايا للوارث أو المكتفي، فيطلب منه:

- أن يداري ذلك المال الموروث ويحسن سياسته. كما ان عليه أن يرعى بحكمة وبعد نظر أموره المالية.
- أن ينتبه إلى أن الثروة التي آلت إليه دون تعب أو عناء، هي ثروة قد تعب وكدّ السابقون في جمعها. لذلك عليه ألا ينفقها بغير وجه صحيح، لأنه لم يتعب في جمعها.
- بسبب ما هو فيه من الاكتفاء وبحبوحة العيش، يتوجّب عليه التحلّي بالأدب والعلم ومحاولة الاعتماد على النفس، والعيش من السعي الذاتي.
- عدم الانصراف إلى البطالة، لأن البطالة والتعطل مجلبة للفساد، لذلك يجب ألا تكون الثروة الموروثة داعية للبطالة والسلوك الطائش.
- محاولة الانصراف لاكتساب الأدب والصناعات الشريفة، بما تهيّأ له من ثروة. وذلك بعد أن كفاه الأهل والأجداد سبل البحث والعمل من أجل المعاش. فعليه أن ينصرف إلى الإرتفاع للمستوى اللائق بالسلم الاجتماعي، ويتطلّع إلى ما هو أكمل وأولى بإنسانيته.

أما عن أولئك الذي يبددون ما ورثوه عبثاً وطيشاً، فهم من الجهّال، وأبناء بعض الأغنياء غير اللائقين المستحقين لما ورثوه.

---

(١) القرآن، ٤/١١١ و ٩/١٧٦، ٢/٢٣٣.

(٢) إفلاطون، كتاب الجمهورية، الترجمة العربية، ص ٦٥.

نجد ابن سينا هنا، يتفق مع الفارابي الذي يدعو الإنسان إلى تحصيل الجاه والسعي إليه، وتفضيله على تحصيل المال، (كذلك على المرء أن يستجلب اللذات بجاهه وليس بماله، لأن من استجلب اللذات بماله دون جاهه، لا يصل إلى لذته كما يشتهي، ولا يلبث أن يذهب ماله، ويصير سخرية بين الناس)[1].

٢ ـ التجارة:

أحد الأبواب المشروعة، والمعترف بها عند ابن سينا، ويكتفي بالتلميح إليها، ويعدّها مصدراً من مصادر الكسب وتحصيل القوت للفئة التي هي بحاجة للسعي من الناس، إذ يكون أمام هؤلاء العمل بالتجارة كعمل مشروع إجتماعياً ودينياً[2]. ويقبلها على هذا الأساس، لا عن تحليل ولا نظر إلى ما تؤديه من منافع وخدمات للعاملين بها، فلم يتحدث عن نفسية التاجر، كما فعل ابن خلدون حيث قال: (وأهل النصفه قليل، فلا بد من الغش والتطفيف المجحف بالبضائع، ومن المطل في الأثمان المجحف بالربح)[3]. أو كالدمشقي، الذي ذكر محاسن التجارة وأسهب في أبوابها[4].

من جهة أخرى، نرى ابن سينا يتنكّر للتجارة وينفرّ منها، قائلاً: إنها تكون بالمال الذي هو وشيك الفناء كثير الآفات. وهكذا تكون التجارة عنده هي جمع المال بالمال، وإن كانت مشروعة فهي ليست مرغوبة ولا مفضّلة، نظراً لما يطرأ على الأموال من عوائد. كما أن نفسية التاجر لا تكون على المستوى الإنساني والأخلاقي الذي يرغبه ابن سينا في الأعمال الشريفة. إذ هي نازلة عن أخلاق الأشراف والملوك.

قد يكون موقفه السلبي هذا اتجاه التجارة، انعكاساً لحالته مع تجار عصره، أو

---

(١) الفارابي، المرجع السابق.

(٢) القرآن، ٢/٢٨٢؛ ٤/٢٩.

(٣) ابن خلدون ـ المقدمة، ص ٧٠٤

(٤) الدمشقي، محاسن التجارة.

تعبيراً عن رأيه فيهم، سواء بتعامله الذاتي معهم أثناء وجوده في الوزارة، أو في حياته العادية، أو بسبب ابتعاد التاجر عن الكياسة، والكياسة هي المرؤة التي هي من خلق الأشراف[1].

وعلى العموم، كان موقفه من التجارة أقرب للحذر والخوف، وقد يكون ناتجاً عن نظرة ما ورائية للإنسان، حيث يرى في العمل الفكري (الكتابي)، العمل الوحيد اللائق والمنجي للإنسان النبيل، أو للسيد الذي ينشد الفضيلة والسعادة في الدنيا والآخرة.

٣ ـ الصناعة:

هي الباب الثاني للمحتاجين، والمطلوب منهم السعي والجد لكسب المعاش، إذ ليس عندهم ما ورثوه واكتفوا به ليأمنوا غوائل الحياة. والصناعات كما يذكر ابن خلدون كثيرة، (بحيث تصعب على الحصر، ومنها ما هو ضروري في العمران وشريف في الموضوع). إنه الباب المفضل والمقصود عند ابن سينا، لذا يضعها في المرتبة الأولى، ويوليها اهتماماً أكبر نسبياً. فبينما يلمح، وبسرعة، لمداخيل شريفة، نراه يتوقف عند الصناعة ويفصل أنواعها، لكونها الأشرف بين جميع أبواب السعي ومجالات الرزق للإنسان. فهي أفضل من التجارة، لأنها أضمن وأبقى وأوثق[2]. والصنعة عنده تتضمن عدة معانٍ، ولكن على ما يبدو يرمي إلى معنى أساسي بها، وهو صناعة الكتابة، أو الوراقة، (أي المهن الكتابية)، كالوظائف في الدواوين أو التعليم أو التدبير، أو الأعمال الإدارية.

والصناعات عنده على أنواع: منها ما هو من عمل الأيدي، ومنها ما هو من عمل العقل، ومنها ما هو من عمل الأدب.

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص ٧٠٥.

(٢) كتاب السياسة.

أ ـ الصناعات التي من عمل الأيدي: لا تعني هذه الصناعات عند ابن سينا الصناعات اليدوية، إنما هي العمل الذي يتطلب الشجاعة، أي إنها صناعة الفرسان والجنود [1]. من هذا يتضح لنا إنه كان يغفل إغفالاً تاماً الصناعات اليدوية والعمل اليدوي، إذ يبدو أن مفهومه للصناعة يقتصر على ما لا يتطلب جهداً جسدياً أو يدوياً. إذ أن صناعة الفرسان والجنود، هي الفضلى من الصناعات، لأنها تتفق مع فضيلة الشجاعة التي يتصف أهلها، بالإرادة والجرأة والتضحية.

وهذا ما كان يراه إفلاطون في تقسيمه للفضائل حسب طبقات المواطنين في الجمهورية، إذ جعل فضيلة الشجاعة متمّمة لفضيلة الحكمة، وحارسة لها.

ب ـ الصناعات التي من عمل العقل: والتي يمكن أن نطلق عليها اليوم، الوظائف السياسية والإدارية العليا. وهذا النوع من الصناعات، يتطلب عند ابن سينا صحة في الرأي، وسلامة وصواباً في المشورة، وحسناً في الإرشاد والتوجيه [2].

جـ ـ الصناعة التي من نوع الأدب: وهي التي يمكن تسميتها باصطلاحاتنا الحديثة، بالوظائف المكتبية والتعليم وبعض المهن الحرّة الشبيهة. وتستلزم هذه الصناعات عند ابن سينا المعرفة بالخط والعلوم اللغوية كالفصاحة والبلاغة، ويمكن مزاولتها في الدواوين وفي كتابة الرسائل والاستنساخ والتوريق. ويضيف أيضاً إلى هذا النوع من الصناعات، صناعتي الطب والتنجيم، على أنهما من حيّز الأدب أيضاً [3].

هذه الأنواع الثلاثة من الصناعات، تحوز رضا الشيخ الرئيس، وهي تختص بأهل المروءة، وهي وحدها الصناعات الشريفة واللائقة، لأنها من اختصاص العقل واليد، ولا تستلزم جهداً وتعباً جسديين، بل تتطلب علماً ومهارة.

يبدو أن فيلسوفنا كان متأثراً بمجتمعه وبانتمائه الطبقي، فنشأ على ما هو سائد فيه

---

(١) المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

من قيم موروثة، كما إنه كان قد تثقف بالثقافة اليونانية ذات التقسيم الطبقي المعهود، حيث كان العمل الجسدي، فيه احتقار ومهانة للإنسان، وتشويهاً وانعطافاً عن دوره ككائن مفكر عاقل، ينبغي أن ينتمي لطبقة أرفع من طبقة الخدم والعبيد، الذين هم وحدهم يختصون بالأعمال الجسدية. وهذا ما سنراه بوضوح أكبر في فصل «تدبير الرجل خدمه»، حيث ستتجلّى آراؤه في تدبيره لوجود العبيد والخدم في المجتمعات.

وإلى جانب اعترافه ببعض الأعمال المشروعة التي يقرها ويدعو إليها، فإنه من جهة ثانية يرذل بعض الصناعات الأخرى التي يراها غير شريفة، ويسعى للقضاء عليها، ويدعو لنبذها وخلاص المجتمع منها؛ ومن هذه الصناعات: الدباغة، والكناسة والتجارات الخسيسة، كالتجارة بالأموال، وعلى العموم الحرف التي لا تؤدي إلى منفعة عامة للمدينة[1]. وبهذا يكوت متفقاً مع الفارابي الذي دعا إلى الصناعات التي لا تضر بالدين أو المروءة والعرض، (فإنه ليس كل وجه تكون فيه منفعة، يحسن لكل واحد أن يتعرض له؛ مثال ذلك: الدباغة والكناسة والتجارات الخسيسة والقمار والوجوه التي لا يحسن بذي المروءة أن يجتلب المال منها)[2].

وينبه ابن سينا إلى الشروط والصفات التي يفرضها على صاحب كل صنعة، فيذكر لنا: إتقانها تماماً، والتفوق بها قدر المستطاع، ليعطي أفضل ما يمكنه في مجال هذه الصناعة. كما أن من أهم واجباته أن يلتزم بصنعة معيّنة، فلا يتركها إلى صنعة أخرى من حين لآخر. إذ إنه يرى في تغيير الصناعات للأفراد مضيعة للوقت وهدراً للطاقات؛ وهذا ما يؤدي إلى الضرر بالفرد والجماعة على السواء. فيكون على الفرد أن يلتزم بالمهنة التي كان قد اختارها بعد البحث والتروّي، وبعد أن اختبرها ووجدها موافقة لطاقاته وميوله واستعداداته الطبيعية[3].

---

(١) كتاب الشفاء، قسم الإلهيات، ص٤٤٨.

(٢) الفارابي، رسالة في السياسة، المرجع السابق (شيخو)، (وقد أشار شيخو أن هذه الفقرة سقطت من النسخة التي حققها، ولكنها وردت في النسخة الفاتيكانية).

(٣) كتاب السياسة، فصل سياسة الرجل ولده، ص ٢٥٢ من هذا الكتاب.

قد يكون ابن سينا موافقاً، أو لعله متأثراً بسلفه إفلاطون الذي يشدد على الفصل بين الطبقات، وعدم جواز الانتقال من طبقة إلى طبقة دون موافقة الحاكم (الفيلسوف في المدينة) بعد أن نشأ المواطنين كلٌ حسب إمكانياته وطاقاته، والوجهة الملائمة له، إما إلى طبقة المقاتلين وحراس المدينة، أو إلى طبقة الحكام (الفلاسفة)، أو إلى الزرّاع. لأن تغيير المهنة والوظائف، يسبّب ضرراً للفرد نفسه ولسلامة الاقتصاد العام للمدينة. يقول: (إن كل فرد ينبغي أن يكون له عمل واحد يشغله في الدولة، وهو خير ما تهيئه له قدرته الطبيعية).

هذا من حيث التخصص وتفرغ الفرد لعمل معين هيّأته له طبيعته. أما في حال تعاطي الإنسان عملاً لا يتناسب مع قدراته واستعداداته، مثل أن يقحم الصانع نفسه في طبقة المحاربين، أو يقحم المحارب نفسه في طبقة الحكّام والشيوخ دون جدارة، فيكون هذا التدخل والتبديل هادماً للدولة ومصدراً للخسارة[1].

رابعاً ـ الخرج: أبوابه وطرقه (سبل الإنفاق)

في تقريره لتدبير وجوه الإنفاق، أو ما يسمّى سياسة الخرج، يضع ابن سينا عدة قوانين، أو بالأحرى مجموعة قواعد عمومية يراعي فيها جانبي العقل والشرع.

القاعدة الأولى: يدعو ابن سينا إلى التوسط بالإنفاق، أي لا إسراف ولا تقتير. حيث أن التطرف في الحالتين يُعتبر رذيلة، والفضيلة هي التوسط بينهما، ﴿ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً﴾[2].

القاعدة الثانية: تفيد التوازن والمعادلة بين الدخل والخرج، إذ لا يجوز لصاحب الدخل المعتدل أو المتواضع، أن ينفق عن سعة ودون رويّة، غير ناظر إلى إمكانيات وحدود دخله. فعلى المرء أن يوازن دائماً بين كفّتين متناقضتين، هما الدخل والخرج.

---

(١) إفلاطون ـ المرجع السابق ـ ص ٧٦.

(٢) القرآن، الإسراء /٢٩.

وباختصار، على الإنسان أن ينفق المناسب في الأمر المناسب، وعندما تقتضي الحاجة، في الوقت ذاته نراه يندّد بالبخل ويرذله، ويدعو إلى الابتعاد عنه وتحاشيه، فالعامة يرذلون المقتر، في الوقت الذي يمدحون فيه صاحب العقل المقدّر للأمور. فيطلب من المرء: (أن يبني بعض أمره في الإنفاق على عقول عوام الناس، وأن يستعمل الكثير من التجاوّز والإغفاء في المواضع التي يخشى فيها شبه السرف وعار التضييع)[1]، لأن العامة يطلقون أحكامهم على الأفراد من خلال سلوكهم الاقتصادي.

والحقيقة أن ابن سينا بهذه الدعوة إلى الاعتدال والتوسط في الدخل والصرف، والموافقة بينهما، يوافق ما دعا إليه الدين؛ وكثيرة هي الآيات المنزلة[2] بهذا المعنى. وهذا الموقف الموافق للشرع، هو أيضاً موقف أخلاقي بكل ما في الكلمة من معنى، حيث أن الفضيلة هي الوقوف بين رذيلتين، و «إن الفضائل هي متوسطات الأفعال». وهو ما دعا إليه ابن سينا في رسائله الأخلاقية[3].

وهكذا، وإن كان ابن سينا قد أعطى للحالة الاقتصادية قيمة اجتماعية، فهو لم يخرج بذلك عن الشرع ولا عن العقل اللذين يبني عليهما المجتمع الكثير عن القيم والمفاهيم الأخلاقية والاجتماعية.

يبقى لنا كلمة أخيرة، وهي أن فيلسوفنا لم يكن في حياته الخاصة متقيداً بالتوسط والاعتدال اللذين دعا إليهما، فكما تشير إليه سيرته الذاتية، فإنه كان أقرب إلى التبذير، أو بعبارة أصح، كان كريماً سخي اليد أكثر مما كان مقتصداً أو ميّالاً للتوفير والادخار. كما إنه حتى في علاجه لنفسه، أو في علاقاته مع غيره، أو في سلوكه إزاء الملذات والشهوات، لم يكن يلائم بين ما يجب أن يكون، أو بين ما كان

---

(١) ابن سينا، كتاب السياسة.

(٢) القرآن، ١٧/٢٧؛ أيضاً ٢٥/٦٧.

(٣) رسالة في علم الأخلاق، ص ٣٦٩، و رسالة البر والإثم، ص ٣٥٣ من هذا الكتاب.

يدعو إليه وبين ما كان هو فيه. إنها ظاهرة نراها عند الكثير من الفلاسفة أصحاب الدعوات الأخلاقية والمثالية، التي لم تخرج عن كونها آراء ونظريات، أو معتقدات ومذاهب فلسفية تطرح من قبلهم، لكنهم هم أنفسهم لا يطبّقونها. فنرى ماكس شيلر، على سبيل المثال، وهو من كبار الباحثين في علم الأخلاق، يُروى عنه ما هو مختلف عما يدعو إليه[1]. وكثيرون غيره في تاريخ الفكر، ممن لم يلتزموا بما كانوا يؤمنون به ويدعون إليه. وقد يكون هذا ناتجاً عن نظرتهم إلى السعادة أو للفضيلة من حيث أنواعها ودرجاتها ومدى صعوبة تحقيقها. إذ نرى ابن سينا يفرق بين فضيلتين: (نظرية وعملية)، فإن كان التوسط بين رذيلتين محققاً للفضيلة العملية، فليس هو نفسه ما يحقق الفضيلة النظرية.

مثلاً: التوسط في الإنفاق، لا إفراط ولا تفريط، هو تحقيق لفضيلة التدبير. حيث يرى أن الإفراط في الإنفاق كالتفريط فيه، يؤدي كلاهما إلى الضرر بالإنسان ومضيعة لحياته. فإذا صح هذا في «فضيلة العملي» فإن «فضيلة النظري» تفترض غير هذا، فإن الإفراط فيها هو الفضيلة التي تلائمها وتناسبها أكثر من الاعتدال. فالإفراط النظري يؤدي دوماً إلى ما هو أسمى وأشرف. وهذه الفضيلة (الإفراط) إذا اجتمعت مع الحكمة النظرية ـ وقلّما اجتمعتا ـ تحققت السعادة. وإذا فاز بها الإنسان، كان مع خواص النبوة، أصبح «إلهاً إنسانياً» يستحق العبادة بعد الله[2].

وهكذا يكون الفلاسفة مدركين لما يجب أن يكون، وما يجب أن يكون يختلف عما هو كائن، ولا يمكنهم الانعتاق من واقع يعرفونه في ذواتهم، ويقولون به تلميحاً أو تصريحاً، ولا يحققه إلا من بلغ الدرجة التي ذكرها ابن سينا من الألوهية الإنسانية...

---

(١) ماكس شيلر ـ كتاب الطبيعة وأشكال المنطق.

(٢) رسالة في علم الأخلاق، ص ٣٦٩ من هذا الكتاب.

الانفاق الديني، (الزكاة والصدَقة):

يرى فيه الشيخ الرئيس واجباً شرعياً وعقلياً واجتماعياً. ولهذا النوع من الإنفاق جانبان: جانب ديني، وجانب إجتماعي أخلاقي. وكلاهما يتمّم الآخر.

أ ـ الزكاة[١]: الزكاة في الإسلام من الفرائض الدينية، إذ تعتبر ركناً من أركان العدالة الاجتماعية، وذلك بإعادة توزيع عادل للأموال، وهي وإن كانت عبارة عن تطهير للأموال من جانب الأثرياء، فهي تطهير للنفس من جانبها الاجتماعي، وذلك بأداء الحق المفروض «للسائل والمحروم». فهي حق الجماعة على الفرد، ومشاركة الإنسان لأخيه الإنسان في ماله المعطى له من الله، (إن الله يرزقكم وإياهم) عن طيب خاطر وحسن نيّة، خاصة عندما يجود المرء بما هو عزيز عليه عن اقتناع ورضى (المال والبنون زينة الحياة الدنيا): حيث تسهم الزكاة إسهاماً إيجابياً في إزالة الفوارق المادية بين الأفراد والطبقات في المجتمع الواحد. كما إنها تضفي على المجتمع نوعاً من التعاطف والإخاء. ويعطي ابن سينا أهمية لهذا النوع من الإنفاق الديني، لأنها تزيل حاجة الإنسان للإنسان، وتنقذه من مذلّة الطلب. مع الإشارة إلى أن الزكاة محدّدة بالنص بنسب مقدّرة[٢] على الأموال ولمستحقيها والمتوجبّة عليهم. ويمكن اعتبارها عملاً وقائياً في المجتمع، وليس أساسياً، إذ أن الأساسي في المجتمع هو في الأديان المنزلة، كما في العقل، وهو عند ابن سينا ومعظم الفلاسفة قبله أو بعده، هو السعي والعمل ليكون الإنسان مكتفياً. وعن النبي (ص) «اليد العليا خير من اليد السفلى»، أي التي تعطي (تنتج)، خير من اليد التي لا تعطي (لا تنتج). والفارابي يطلب من المرء أن يقلّب النظر في أبواب الدخل ويسعى إليه، وعلى أن لا يضر في دينه ومرؤته و...[٣].

---

(١) الزكاة فريضة دينية على الأموال والمدّخرات المنقولة، من ذهب وفضّة وقوت؛ وغير المنقولة، كالممتلكات. وتكون على الفائض منها.

(٢) القرآن، ٢/٤٣. ٢١/٧٣. ١٩/٣١.

(٣) الفارابي، رسالة في السياسة، فصل تدبير الرجل نفسه.

ب ـ المعروف والصدقة: وهو الإنفاق المستحب شرعاً، وليس واجباً، لكنه يأتي بموقع الواجب اجتماعياً على من بلغ درجة من الاكتفاء والارتفاع في الدخل. ومفهومه بأن يقدم الإنسان قسماً من ماله إلى من هو محروم من هذا المال، أو لمن هو بحاجة إليه. ويضع ابن سينا لهذا النوع من المعروف شروطاً أخلاقية اجتماعية، لكي يبقى محافظاً على قداسته ونقائه وغايته الإنسانية الشريفة والسامية. ومن هذه الشروط:

١ ـ أن تكون الصدقة سرّية، لا تدفع جهاراً نهاراً، كي لا تفقد غايتها النبيلة وهي إكرام المحتاج وإسداء المساعدة إليه، بما يحفظ له كرامته واعتباره.

٢ ـ التقليل من قيمتها وشأنها وإن كبرت، وذلك كي لا يكون المتصدق في موقف المتفضل على المحتاج، ومن ثمة ليكون شعوره عند القيام بها، تحسُّساً بالواجب ليس أكثر.

٣ ـ مواصلتها والاستمرار بالقيام فيها، لأن انقطاعها ينسي أثرها، والبعد عنها يفقد ما تتركه في النفس من راحة، وفي الضمير من حيوية وصفاء.

٤ ـ أن يوضع المعروف في أهله ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها﴾[1]. إذاً، هناك من يستحقها، وتجب له، إذ ليس كل محتاج إلى المال تجوز عليه الصدقة، لأن بعض محتاجيه يُعدّون من المقصرين أو المتكاسلين أو المتقاعسين، وهذا ما لا يرضاه ابن سينا أو غيره لمجتمعاتهم، حيث يجب أن يكون لكل فرد عمل وصناعة ينفع وينتفع بها.

٥ ـ أن لا يتبع الصدقة أذى: ﴿قول معروف خير من صدقة يتبعها أذى﴾[2]. والأذى المقصود هنا، هو الأذى المعنوي الذي يلحق بالمتصدّق عليه من تمنّين أو استعلاء أو إذلال.

---

(١) القرآن: ٩/٦٠.

(٢) القرآن: ٢/٢٦٤.

ونلاحظ هنا أن الطابع الخلقي يجب أن يسود الصدقة، وأن يحتويها الإطار المثالي للسلوك الأخلاقي، لتحافظ على صفائها وبراءتها. وفي الأدب العربي، كما في الحِكَم الشعبية الكثير من المقالات عن طريق إسداء المعروف والصدقة. يقول ابن المقفع: (وإذا هممت بخير، فبادر هواك لا بقبلك، وإذا هممت بشر فسوّف هواك لعلك تظفر به)[1].

ويقول الشاعر: (ومن يعمل المعروف في غير أهله......).

كما إن الفارابي سبق ابن سينا في وضعه شروطاً لعمل المعروف، فقال: (ثلاث لا يتم المعروف إلاّ بهنّ: تعجيله وتقليله وترك التمنين به)[2].

خامساً ـ الأدّخار

وهو أحد الأبواب التي يتوزّع عليها دخل الفرد. ويرى الشيخ الرئيس ثلاثة أنواع للإنفاق الذي يتوزع عليه دخل هذا الفرد:

أ ـ الإنفاق العام.

ب ـ الإنفاق الخاص أو الديني.

جـ ـ الأدخار.

تحدّثنا فيما سبق عن الإنفاق وأبوابه، والقوانين العامّة التي تحكمه. ونتناول الآن موضوع الادّخار والدعوة للتوفير.

يرى ابن سينا أن المرء يتعرض لنفقات طارئة وعرَضية يكون لها طابع المفاجأة، دون إنذار أو علم مسبق. لمثل هذا النوع من النفقات، يوّجه الدعوة لتوفير الممكن من المال تحسُّباً واحتياطاً. إذ على الإنسان أن ينتزع مما بين يديه لأيام سوداء ولنكبات طارئة. وابن سينا نفسه كان قد تعرض لمثل هذه الحالات، فقد ثار عليه الجيش

(١) إبن المقفع، الأدب الصغير، ص ٥١ ـ ٥٢.

(٢) الفارابي، رسالة في السياسة، (المرجع السابق).

ونهبوا منزله، كما اعتدى عليه قطّاع الطرق وسلبوه ما معه أكثر من مرّة. وبتعبير آخر، إن ابن سينا كمفكّر أخلاقي واجتماعي، يرى أن التوفير هو من حسن التدبير وصلاح الرأي[1]. وخلاصته، إن قسماً من المال الزائد عن حاجة المرء، وبعد أن يفي بالتزاماته الدينية من صدقات وفروض (الصدقة والزكاة) عليه أن يدّخر الباقي. والعاقل لا يغفل هذه الذخيرة ما دام قادراً على تأمينها، لأن الإنسان ليس بمأمن من نوائب الدهر وعاديات الزمن، ويجهل ما سوف يحصل له مستقبلاً. ولكي لا يتمادى في الإسراف والإنفاق، عليه أن يتحسّب دائماً، ويهيء من المال ما يساعده على تخطّي وتجاوز ما قد يحصل له من نكبات ونوائب.

والادخار في علم الاقتصاد الحديث، يهدف منه زيادة الدخل باستغلال ما ادخر في مشاريع ومجالات جديدة، تأتي بدخل جديد على الفرد، ويكون هذا في مجال التجارة الذي رفضه ابن سينا كباب من أبواب الدخل الشريف، ولم يدع إلى هذا النوع من زيادة الدخل.

خلاصة وحكم

نرى في نظرة ابن سينا للعمل وللنشاط الاقتصادي، نظرة أرستقراطية، وفهماً قائماً على الإيمان بطبيعة معيّنة للإنسان الخادم، وأخرى للإنسان السيد. نظراته للصناعة كانت شديدة الارتباط بأرستقراطيته وحياته الخاصة والأعمال التي تسلمها في الإدارة والبلاط، كوزير، وكونه طبيباً وفيلسوفاً ذائع الصيت، رأى في وظيفته وفي صناعته أفضل الصناعات، وفي علمه أرفع العلم. أما عن التجارة فكان رأيه فيها صادقاً وصريحاً، وناتجاً عن فهم عميق لنفسية التجار وجشعهم، كذلك كل من يُربي أمواله عن طريق التجارة بالأموال. وهذا موافق لما كان يسود عصره، ولما رآه الفيلسوفان اليونانيان، إفلاطون وأرسطو، صاحبا التأثير العميق في الكثير من الفلسفات التي تلتهما.

---

(١) كتاب السياسة، فصل سياسة الرجل دخله وخرجه، ص ٢٤٦ من هذا الكتاب.

كما إنه في هذا الموضوع، كغيره من المواضيع السياسية، مزج الأخلاق بالدين وبالاقتصاد وبالسياسة، فالسعي عنده لكسب لقمة العيش لا يقره ولا يعترف به إلا إذا أقرّه الدين وارتضته الأخلاق. ورفضه للزراعة وعدم تشجيعه على مزاولتها كوسيلة للكسب، ناتجة عن تقديسه للعمل الفكري والعقلي. والزراعة لا تتطلّب علماً ولا مهارة، لذلك فهو لا يقرّها ولا يصنّفها مع الصناعات الشريفة. كما إن الإنفاق عنده لا يجوز إلاّ ضمن حدود الإمكانية، وفي وجوهه الشرعية، سواء فيما يتعلق بالزكاة، أو بالمعروف والصدقة، بحيث يراعى في هذا الإنفاق الاعتدال والتوسّط بين التبذير والتقتير. وعلى العموم نجد آراءه في هذا المجال ملتزمة الدين والشرع اللذين لا يتنافيان مع العقل ومع ما يقرّه المجتمع، لتغدو قيماً أخلاقية يدين بها المجتمع. وطغت المفاهيم والمعتقدات الدينية على القواعد التي اقترحها في بابي الدخل والخرج. وهذه الصفة سادت معظم، إن لم يكن جميع الآراء والنظريات الاقتصادية حتى عصور متأخرة، حيث كان الدين يصبغ جميع النظريات، السياسية منها والاقتصادية، بالإضافة للأخلاقية والاجتماعية. إنها محصلة لتربية الأفراد وتنشئتهم تنشئة دينية اجتماعية.

أ ـ **التربية على الكسب المشروع:** فهو يفترض الشرف والرفعة، ويشجع ما يشجع عليه الدين، وما يحثّ عليه من السعي والعمل للكسب. كما إنه يحرّم ما حرّمه الدين والشرع من وسائل الكسب، كالربى والمتاجرة بالأموال والقمار، وكذلك الأعمال والصناعات المهينة التي ليس فيها كرامة للإنسان وشرفاً من ناحية، كما إنها تضر بالأفراد والجماعات من ناحية أخرى.

ب ـ **التربية على إنفاق متوازن من ناحية، ومع مقتضيات الدين والاجتماع من ناحية أخرى.** وطرقه كما أباحها الشرع وصرّح بها، داعياً إلى الاعتدال في الإنفاق حتى في الحسنات والزكاة. بشكل لا يشجّع أو يبيح البطالة والاتكالية، باعتبارها آفات اجتماعية، كما إنهما صفتان مرذولتان عند الله. ولا شك أنه عاش مجتمعه في تفاوته الطبقي، هنا تخمة وتبذير، وهناك فقر وحاجة. لو أن كل فرد تقيّد بما جاء به الشرع، لما وُجد هذا التفاوت والخلل الاجتماعي. كما إنه لا يسمح

بأن يعيش في المدينة من لا عمل له ولا نفع فيه.

ج- **في الادخار:** الذي لا ينبغي على العاقل أن يغفله، لأن الإنسان لا يعيش ليومه وحاضره فقط، بل عليه أن يتنبّه لفوائد الدهر وصروف الزمان، وهو قد يهاجم أي إنسان في أي مرحلة من مراحل الحياة. على أنه لا يجب أن يكون هذا الادخار غاية في حد ذاته، فيتحول إلى اكتناز ويخرج عن وظيفته، ويحمّل صاحبه عبئاً دينياً وأخلاقياً واجتماعياً.

حاول الشيخ الرئيس في هذا الفصل (تدبير الرجل دخله وخرجه) أن يعالج مشاكل اجتماعية واقتصادية قائمة في مجتمعه، كالبطالة والمهن غير الشريفة، والكسب غير المشروع. بالإضافة لظاهرة التناقض القائمة بين الفقر والغنى بين أفراد المجتمع الواحد، فرأى له حلولاً عن طريق إيجاد أبواب الكسب المشروع، وبإقامة التوازن بين الدخل والخرج، كي لا يعمّ التقليد غير المعقول بين الطبقات. وبأداء المستحقّات الشرعية على الاموال والمدخرات. إنها منهجية لتربية اقتصادية رزينة وهادفة، يمكن أن تطال الصغار والكبار على السواء. وعندما نأخذ التربية بمفهومها الحديث، باعتبارها الحياة (التربية هي الحياة)، وليست من أجل الحياة، فإن آراء ابن سينا في (تدبير المرء دخله وخرجه) تقدم لنا منهجية متكاملة لتربية اقتصادية، بل لحياة اقتصادية، تقتضيها الغايات السامية والنبيلة للأفراد والجماعات.



الفصل الرابع

التربية الأسرية (تدبير الرجل أهله)

تمهيد ـ دوافع تكوين الأسرة واقتناء الزوجة والتوالد

يرى ابن سينا أن الدافع الأساسي لاقتناء الزوجة هو دافع اقتصادي في الظاهر، ولكن يتضمّن في طيّاته دوافع أخرى: إجتماعية وبيولوجية ونفسيه.

أ ـ الدافع الاقتصادي: بعد أن يكون المرء قد أصبح قادراً على تحصيل قوته، وأمّن هذا الجانب الرئيسي لحياته، وأخذ يخطّط للمستقبل ليرقى به ويرفع من مستواه الاجتماعي والاقتصادي، كونه إنساناً عاقلاً مفكّراً، عليه أن يحفظ القوت ويدّخره، احتساباً لغوائل الدهر، ومفاجآت الزمان. ولكي يبقى هذا القوت في مأمن وفي مكان ثقة واطمئنان، أوجد المسكن. ثم بحث عمّن يصون هذا المسكن ويحميه فلم يجد أفضل وأجدر من الزوجة لهذه المهمة، (الزوجة الصالحة هي شريكة الرجل في ملكه، وقيّمة على ماله، وخليفته في رحله) [١]، وهذه هي الوظيفة المبدأية للزوجة. إذ بواسطتها يستطيع الرجل أن يحفظ بقاءه وبقاءها معاً، وباجتماعها في مكان واحد حيث يتم التناسل والتوالد، الذي يحفظ النوع والذريّة.

ب ـ الدافع الاجتماعي: (الزواج وهو أفضل أركان المدنية) [٢]. عندما يجتمع

---

(١) كتاب السياسة، سياسة الرجل أهله، ص ٢٥٠ من هذا الكتاب.

(٢) كتاب الشفاء، قسم الإلهيات، ص ٤٤٨.

الزوجان في بيت واحد، يحدث التناسل والتوالد، وتتكوّن الأسرة التي هي الخليّة الأولى في المجتمع. وبالتوالد تزداد حاجة الرجل للزوجة، من أجل العناية بـالأولاد والحفاظ عليهم وتدبير أمورهم. كما إنه في الوقت ذاته، تزداد أهميتها في حفظ القوت وتدبيره، نظراً لازدياد الحاجة إليـه. وهـذا الدافـع يـأتي بـالعَـرَض وليس مقصوداً بذاته عند ابن سينا، إذ يقول: «يحتاج إلى ولد يسعى له عند عجزه، ويعينه في حال كبره، ويصل نسله ويحيي ذكره من بعده»[1].

جـ - **الدافع النفسي:** الطمأنينة والاستقرار حاجتان نفسيتان، ومطلبان يسعى لتحقيقهما الإنسان. فالبيت والزوجة والأولاد هم الذين سيوفرون له هذه المطالب، وبهم يكون أمنه واستقراره. إلى البيت يأوي عندما يحتاج إلى الراحة والركون إلى الهدوء، وفي الزوجة يجد الأمان والصدق والمشاركة في السّراء والضّراء، وفي الأولاد يرى اطمئنانه للمستقبل، وضمانه للشيخوخة والعجز، ولتخليد الذكر.

من هذه المنطلقات تكون داوفع الزواج، وبالتالي بناء الأسرة. وكما نراها، ليست مادية بحتة، ولا تتعلق بالنفس الشهوانية فحسب، بل لها من المثل العليا والغايات الشريفة والنبيلة، ما يحقق السعادة للفرد، ويبعده عـن التعـاسـة والشقـاء، وتـوفـر للمجتمع الاستقرار والاستمرار. إنها أول لبنة فيه.

وفي تدبير الأسرة، يقدم ابن سينا لمجتمعه مبادىء وأسس عملية قابلة للتطبيق. موضحاً العلاقة بين اعضائها، والدور المعطى لكل منهم، كما سنرى.

أولاً - الأسس المثالية لتدبير الأهل

ليتحقق الزواج الأمثل ويفي بالغرض المطلوب منه، يضع ابن سينا لذلك مبادىء وأسس لتنظيم العلاقة الزوجية، فكما أن طريق السعادة تكون في اتباع الفضيلة وترك

---

(١) كتاب السياسة، فصل أهل الإنسان، ص ٢٣٧ من هذا الكتاب.

الشهوة، وفي التطلّع إلى الكمال ومحاولة تحقيقه [1]، يرى أن هذه السعادة لا تتحقق إلا بالالتزام بمبادىء وقوانين طبيعية تحكم هذه العلاقة. فالعلاقة بين الزوجين ليست علاقة غريزية شهوية، فهي أسمى وأجل من هذا كما سبق وذكرنا عن الدوافع لاقتناء الزوجة. ومن أجل التوازن بين الطرفين (الزوج والزوجة)، فإنه يقدم ثلاثة مبادىء لقوام تلك العلاقة ولتحقيق التوازن بينها.

المبدأ الأول ـ الهيبة الشديدة:

(هي رأس سياسة الرجل... تنوب عن كل غائب ولا ينوب عنها شيء)، وتقوم على أن يكرم الرجل نفسه ويصون دينه، ويصدق وعده ووعيده. وهذا يعني أن العلاقة بين المرأة وزوجها، ينبغي أن تقوم على الهيبة التي قوامها احترام الرجل نفسه، والصدق في قوله وعمله. فإذا حافظ على كرامة نفسه وشرفه، رأت زوجته فيه ما يبعث على الهيبة والاحترام. وهناك علاقة طردية بين احترامه لنفسه وصدقه، وبين احترام زوجته له. وفي حال فقدان الهيبة والاحترام، تطغى المرأة، ويهون عليها زوجها، وتنعكس الآية. فبدلاً من أن يكون الرجل مدبّراً، تصبح المرأة هي القائمة بهذا العمل. وفي هذا يرى ابن سينا انتكاساً لأمر الطبيعة، فمتى أصبح الزوج يُؤمر ويطيع، فإنه يشرف على الهاوية، لأنه تخلّى عن وظيفته الطبيعية التي وُجد من أجلها؛ لأن المرأة، حسب شيخنا، غير جديرة وليست مهيّأة لأن تقود البيت والأسرة إلى السعادة والفضيلة.

فالهيبة إذاً، تهيّء الرجل لدور القائد ولإدارة دفّة السياسة المنزلية، وهو عمله الطبيعي، وهي أساس العلاقات الزوجية. وهذه السياسة مستقاة من الدين والشرع، حيث، ﴿إن الرجال قوّامون على النساء﴾ [2].

---

(١) كتاب الإشارات، قسم ما بعد الطبيعة، ص ٢١٣.

(٢) القرآن، ٤/٣٤.

لذا فإن ابن سينا يؤمن بالعلاقة الإكراهية من طرف الرجل، وبالطاعة من طرف المرأة. ويبقى بعيداً عن علاقة المساواة بين الزوجين، القائمة على التعاون وتبادل الرأي والمشورة؛ إذ انها برأيه عاجزة وقاصرة قصوراً ذاتياً، بحكم تكوينها الطبيعي والبيولوجي، عن تحمل التبعة وإدارة دقّة الأسرة لتحقيق سعادتها ورخائها. وهذا الدور هو للرجل ومن اختصاصه، فكيف لا، وقد طلب (أن يسن عليها التستّر والخدر)[1].

المبدأ الثاني - إكرام الرجل لزوجته:

هذا المبدأ الأخلاقي تتجلّى فيه العلاقات الزوجية وحسن تدبّرها. إنه واجب الرجل إزاء الزوجة، ولهذا الواجب آثار ايجابية، وانعكاسات نفسية وعلائقية. فالمرأة إذا شعرت أن زوجها يؤدّي واجباته، تتمنّى دوامها، فيدفعها ذلك إلى انتهاج سياسة وسلوك مقابل ومواز. وبهذا الاحترام المتبادل، يتمّ التعاون الوثيق والوصول إلى نتائج لا يمكن الحصول عليها بغير هذا الأسلوب، وتصبح المرأة مساعدة على تعزيز هيبة الرجل، وحافظة على أمواله، ومساعدة له على تمكين جاهه ورفع شأنه والعلوّ من قدره؛ ويكون هذا نتيجة لهيبته ونبله وشرفه. ويتحقق هذا بأركان رئيسية يتضح منها واجب الرجل إزاء زوجته، والتي يعتبرها ابن سينا حقوقاً للزوجة على الزوج.

المبدأ الثالث - شغل الخاطر بالمهم:

انطلاقاً ممّا تقدم، يضع ابن سينا تربية الأولاد والعمل على تنشئتهم، وراحة الزوج وضبط منزله، على رأس الغايات القصوى من اقتناء الزوجة. من هنا يكون على الرجل السعي من طرفه لتأمين وتسهيل تلك المهام، ممّا يملأ عليها وقتها ويستغرق جهدها، بحيث لا تجد داخل البيت من فراغ تنصرف فيه إلى زينتها وتبرّجها

---

(١) الشفاء، قسم الإلهيات، ص ٤٥٠.

(والتصدي للرجال)، إذ أن متطلّبات الأسرة لتفيها حقّها من التدبير والعناية لدرجة كبيرة بحيث تجعل المرأة في شغل دائم بها، فلا تجد متسعاً من الوقت، كما قلنا، للانصراف إلى زينتها، مما يؤدى إلى التمادي بها، فتشغلها في مرحلة ما عن شؤون أسرتها وبيتها وزوجها، فلا يلبث أن يفقد الرجل هيبته، ويضعف قدره، ويهون عليها، وتعود بالتالي (لا تقر له بمعروف، ولا تعترف له بإحسان)[1].

ثانياً ـ حق المرأة على زوجها

لا يرى ابن سينا في المرأة كما كان يرى قبله فلاسفة اليونان، ولم ينظر إليها كما نظر إليها الرومان والعرب قبل الإسلام، إنه يأخذ بالشرع وما قدّمه للمرأة من حقوق. فهو قبل كل شيء إنسان مسلم مؤمن بالشرع، يدعو إلى الأخذ به وتطبيقه. والمرأة في الاسلام، كما نعلم، نالت من الحقوق والرعاية ما لم تنله في المجتمعات قبل الإسلام وبعده. فمن حقّها على زوجها: تحسين شارتها، شدة حجابها، ترك إغارتها، ومشاركتها له.

١ ـ تحسين شارتها:

(أن تكون موضع اهتمام الرجل)، ويكون هذا بتأمين ما يلزمها من اللباس اللائق بها، والذي يجعلها تشعر بالاهتمام والعناية بها، وإن دل هذا على شيء، فإنه يدل على حرص الزوج ورغبته الأكيدة في أن تكون في المكان اللائق بها، وتظهر بالمظهر الأنيق، إن كانت في بيتها أو بين أترابها. ولا شك أن هذا يترك انعكاساً نفسياً يبعث على الراحة والرضى عندها، مما يدفعها لتبادله هذا الاهتمام وهذه الرعاية التي هو بحاجة إليها من طرفه. والعكس صحيح، ففي حال إهمال متطلبات حسن مظهرها، والتغاضي أو التقصير في تأمين حاجياتها، فإن هذا يترك عليها أثر الإهمال

(١) كتاب السياسة، فصل سياسة الرجل أهله، ص ٢٥٠ من هذا الكتاب.

والنسيان، الذي يتضمّن بالطبع عدم إقرار بأهميتها، والدور الذي تؤدّيه له ولأولاده، هذا الدور الذي جعل منها عنصراً أساسياً وضرورياً لقيام الأسرة من جهة، ولبقاء النوع والحفاظ عليه من جهة ثانية. وهكذا يضع ابن سينا أمامنا المعادلة التالية: كلما شعرت الزوجة باهتمام زوجها بها ورعايته لشؤونها، كلما زادت احتراماً له، وتفانت في واجبها نحوه ونحو أسرته.

٢ ـ شدّة حجابها:

الدافع إلى هذا ديني وتقليد اجتماعي سائد، لا يزال الكثير من المجتمعات الإسلامية والشرقية تحرص عليه وتهتّم به. ولم يجد ابن سينا غيرما هو سائد في مجتمعه، وما تدعو إليه معتقداته، لذا دعا إليه وشدّد عليه، وكأنه بهذا يريد أن يخدم المرأة قبل أن يخدم الرجل. فحين يدعو إلى شغل خاطرها ووقتها بالمهم من الأمور، لتنصرف إلى القيام بواجبها المحصور في أسرتها، وليس هناك من داع إلى ما هو خارج هذا النطاق، لذا يكون الحجاب عاملاً مساعداً وعنصراً إيجابياً. فوجود الحجاب يحدّ، إن لم يمنعها عمّا هو خارج نطاق أسرتها، كما إنه يبعد اهتمام الآخرين بها، وتسلط الأنظار عليها؛ فتبتعد عن الإغراء والتصدّي للإثارة، بالإضافة لما يدل عليه هذا من حرص عليها من قِبَل الزوج.

وقد يكون هذا ردّة فعل على ما كان سائداً في عصره من فسق ومجون، والأدوار التي كانت تؤديها الجواري في المجالس والبلاطات. فالحجاب يكون عندها الشارة المميزة للزوجة المصونة ذات الشأن والقدر، بالرغم مما كان يعلمه عن كثير من النساء اللواتي اشتركن في الحياة العامة، السياسية منها والاجتماعية، وتفوقن في الأدب والحرب والسياسة، وكان منهن من حكمن وتفقّهن. ومع هذا يصر على وجود الحجاب للمرأة فيقول: «لذلك ينبغي أن لا تكون من أهل الكسب كالرجل»[1]،

(١) كتاب الشفاء، ص ٤٥٠.

فالرجل هو الذي يلتزم بنفقتها وإعالتها. وكان الحجاب من الأداب والعادات الشرقية في ذلك الوقت، حتى إنه يُحكى أن الحاكم بأمر الله في مصر (الخليفة الفاطمي الثالث) خطر له أن يبالغ في حجاب المرأة ليمنعها من الخروج، فأوصى الإسكافيين بعدم صنع النعال لهن، فإذا اضطرت للخروج للخدمة في المنازل، كانت تتقدم إليه بورقة ليوقع عليها ويوصي الشرطة بالسماح لها [١].

٣ - ترك إغارتها:

بما أن الشيخ الرئيس كان يرى السعادة في إحراز الفضيلة، والفضيلة تكون بالترفّع والتنزه عن الشهوات، وخاصة تلك التي لم يقرّها الشرع، فمن هنا تكون إغارة المرأة ليست من الفضيلة بشيء، والشرع لا يقرّها، ولا يمكن أن تكون طريقاً إلى السعادة الزوجية، لأنها تؤدي إلى التنافر والتخاصم، وليس إلى التوافق والوئام. فإطراء الرجل لأمرأة غير زوجته، والتغني بمفاتنها ومحاسنها أمامها، أمر لا يليق بكرامة الرجل والمرأة على السواء، وليس فيه من الهيبة التي افترضها ابن سينا عماداً للعلاقات الزوجية، فيقول في كتاب الشفاء: «من حق المرأة أن تصان لأنها مشتركة في شهوتها، وهي مع ذلك أشد انخداعاً وأقل للعقل طاعة، والاشتراك بها موقع أنفة وعار عظيمين. أما الاشتراك بالرجل لا يوقع عاراً بل حسداً، والحسد من طاعة الشيطان» [٢].

وبهذا يكون الشيخ الرئيس، بتحديده لحقوق الزوجة على الرجل، قد حدّد العلاقة بين الطرفين، لتأمين حياة زوجية سعيدة وفاضلة، تقوم على التكافؤ في الحقوق

---

(١) ذكرها المقريزي في «الخطط»، جـ ٢، ص ٢٨٩. وعن وضع المرأة عامة في ذلك العصر، يمكن الرجوع إلى كتاب «الحضارة الإسلامية في القرن الرابع» ترجمة أبو ريدة، طبعة ٣، جـ ١، وإلى «تاريخ الشعوب الإسلامية» تأليف بروكلمان، ص ٢٥٥، الترجمة العربية، وإلى ابن الأثير «الكامل في التاريخ».

(٢) كتاب الشفاء، قسم الإلهيات، ص ٤٥٠.

والواجبات، والتبادل في الثقة والاحترام. وهذا ما يدعو إليه دينه، كما يتناسب مع عادات مجتمعه ومعتقداته.

٤ ـ المرأة شريكة الرجل:

ما هي الأمور التي يحق للمرأة مشاركة الرجل فيها؟.

يذكرها ابن سينا بشكل واضح في فصل سياسة الرجل أهله، من كتاب السياسة: لها الحق في أن تكون شريكته فيما يملكه، وهي القيّمة على ماله، وخليفته في رحله؛ هذا من الناحية الاقتصادية الصرفة. وهي التي تسهر على شؤون بيته وتُعنى بتدبير أطفاله ليكون لها (حق الاستمتاع والاغتباط بالولد كذلك)[1].

كما إن لها الحق في المشاركة في تدبير شوؤن الخدم، والسهر على القيام بواجبهم، والإشراف عليهم ومتابعة أعمالهم. هذا ما يسمح به الشيخ الرئيس للمرأة من أمور المشاركة، فهو محصور مجاله داخل المنزل، إذ يشتمل فقط على المهم من شؤون البيت والأسرة، وهو المكان والمجال المناسب لها في المجتمع حسب رأيه.

٥ ـ صفات الزوجة الصالحة ودورها:

من البديهي أن لا يهمل ابن سينا، الصفات والخصال التي يجب أن تتوفر في الزوجة، لتقوم بالدور المهم الذي اختاره لها، وحدّده بوضوح وجلاء. كما إنها الشريكة والقيّمة على المال والخليفة في الرحل. وهي التي تسهر على البيت وتعنى بتنشئة الأولاد. فهي تحفظ سرّه، وتصون سمعته، وتشاركه أحزانه، وتقضي له حوائجه، وغيرها من الأمور التي تجعل من المرأة خاصة في غياب زوجها، خليفة له بكل معنى الكلمة.

لذا كانت الصفات والخصال التي يريدها ابن سينا في المرأة، متناسبة مع هذه

---

(١) نفس المصدر، ص ٤٥١.

الوظائف. يقول في كتاب السياسة: « وخير النساء العاقلة، المتديّنة، الحيِّية، الفطنة، الولود، القصيرة اللسان، المطاوعة العنان، الأمينة الغيب، تكثر قليله بتدبيرها، وتجلو أحزانه بجميل أخلاقها، وتسلّي همومه بلطيف مداراتها »[1]. بهذه العبارات القليلة الموجزة، يحدّد ابن سينا من هن خير النساء، ومن يجب أن يُأخذن كزوجات، ليكن صالحات. فبعد أن حدّد لها دورها ووظيفتها الاجتماعية، اختار لها من الصفات والخصال التي تناسب هذا الدور. ويمكن أن نلخّص رأيه بالمرأة كما يلي:

لم يعط ابن سينا رأياً صريحاً في كتاب السياسة، بل يكتفي بتحديد وظائفها، وطرق سياستها وتدبيرها، مما يتضح لنا، كما رأينا، أنها غير متكافئة مع الرجل في العقل والمقدرة. لكنه في « كتاب الشفاء » (فصل عقد المدينة وعقد البيت) يوضح رأيه بها بعض الشيء. ففي حديثه عن الزواج وأهميته الاجتماعية، يصرّح بعدم حقّها في طلب الطلاق، مبرّراً هذا بقوله: « لا يكون في يديها إيقاع هذه الفرقة، فإنها في الحقيقة واهية العقل، مبادرة إلى طاعة الهوى والغضب »[2]. ولا يجوز أن تُمنح هذا الحق، حتى لو كان الرجل أنقص عقلاً منها ـ وهذا ممكن الحصول ـ ففي هذه الحال يكون الفراق لا في يد أحدهما بل في يد الحكّام. حتى في أسوأ ظروف الرجل وأعسر حالاته، لا يجوز أن تكون المرأة مالكة للرجل (وهو إنه يملكها وهي لا تملكه)[3]. ولما كانت مشتركة بالشهوة مع الرجل وداعية إليها ـ جداً حسب قوله ـ وأشد انخداعاً، لا يحق لها أن تعاشر غيره. ولكنه لا يحجر على الرجل بهذا، ضمن حدود الشرع.

ثالثاً ـ الوضعية القانونية والشرعية للزواج

الفلسفة العملية، أو الحكمة العملية، هي الشق الثاني في فلسفة ابن سينا. وإذا

(١) كتاب السياسة، فصل سياسة الرجل أهله، ص ٢٥٠ من هذا الكتاب.
(٢) كتاب الشفاء، قسم الإلهيات، ص ٤٤٩.
(٣) نفس المصدر.

كانت الفلسفة النظرية غايتها الحق والعلم، فإن الفلسفة العملية تكون غايتها عنده الخير والعمل [١]. إذاً، لنحصل على الخير الذي نبغيه ونرجوه، ولنحقّق الفضيلة التي نسعى إليها، فلا بد أن نسلك الطريق المؤدي إلى تحقيق ما نريده. والشرع والعقل هما خير هذه الطرق وأفضلها، فهو يرى أن وظيفة المشرع أو الشارع، وبلغة العصر، السلطة التشريعية، يقوم على رأس اهتماماتها، الاهتمام بشؤون الزواج وتنظيمه، والحثّ عليه والتشجيع له، لما يترتّب عليه من بناء المجتمعات، ومن حقوقٍ وواجباتٍ والتزامات [٢].

كما إنه يدعو إلى أن تكون هذه الشرائع والقوانين، غايتها الخير وطريقها الفضيلة، لتنظيم الأسرة وتشجيع التناسل وحفظ النوع.

بالتزاوج المشروع والمنظّم من قبل المشرّع، تصان الأخلاق، ويبنى المجتمع السليم. إنها النظرة الكلاسيكية للزواج ولأسس تنظيمه، وهو الشائع في معظم المجتمعات قديماً وحديثاً، البدائية منها والمتطوّرة، وإن كانت على درجات متفاوتة ومختلفة من القوة. ولا نود هنا أن نثير ما يتطلّبه بناء الأسرة وتكوينها، وخاصة الكبيرة منها، من مشاق والتزامات دينية واقتصادية وأخلاقية. مما أدّى بالكثير من التشريعات الحديثة لأن تفرض القيود على الزواج وتنظّمه، حتى غدا تحديد النسل وحصر عدد أفراد الأسرة، ضمن حدود الممكن والمعقول؛ وأصبح هذا طابع العصر ومنحاه.

وعلى الرغم من تأثّر ابن سينا بالفلاسفة اليونان، وبالأخص إفلاطون، فإنه لم يوافقه على ما جاء في جمهوريته بدعوته إلى شيوع الأملاك والزوجات والأولاد [٣].

يستمد ابن سينا نظريته في تنظيم الأسرة، من وحي الدين الإسلامي وتشريعاته، ومن واقع مجتمعه وتقاليده؛ إذ وجد فيهما ما يصون الأسرة ويحميها بحق، كما ينبغي

(١) رسالة في أقسام العلوم العقلية، ص ٢٦١ وما بعدها في هذا الكتاب.
(٢) كتاب الشقاء، ص ٤٤٩ - ٤٥١.
(٣) إفلاطون، الجمهورية، ص ٨٧ - ٨٨، الترجمة العربية.

أن تكون اللبنة في المجتمع حيث تنشأ وتترعرع في كنفها الأجيال، وفيها يتلقّون تربيتهم الأولى، وبها يستمر النوع، إذ أن: «بالزواج بقاء الأنواع ودليل وجود الله»[١].

إنطلاقاً من هذه الأهمية للأسرة، ولدورها البنائي والتكويني للمجتمع، بل للبشرية أجمع، رأى أنه لا بد من وضع الشرائع والقوانين التي تحميها وتصونها، لتحقّق دورها ووظيفتها. ويضع ابن سينا القواعد التالية:

القاعدة الأولى: علانية الزواج.
القاعدة الثانية: استمرارية الزواج وثباته.
القاعدة الثالثة: الطلاق وتنظيمه.
القاعدة الرابعة: سن الزواج.

القاعدة الأولى ـ علانية الزواج:

يجب أن يكون الزواج معلناً ومعروفاً من اكبر عدد ممكن، وفي الحالات العادية ينبغي أن يحضر الزواج على الأقل شاهدان، أو رجل وامرأتان. ولم يجد ابن سينا في هذا القانون غيرما جاء في القرآن الكريم، فجعل الشهود آمراً ضرورياً ومهمّاً ليصبح الزواج مشروعاً[٢].

ولسنا بحاجة هنا لأن نسهب في تبيان أهمية هذه السنّة، وما يترتب عليها من نتائج والتزامات مادية ومعنوية واجتماعية. ونكتفي بالإشارة إلى:

- كـي لا تقع الريبة في النسل.
- لحفظ انتقال المواريث وصيانتها، ووجـوه النفقة وشرعيتها.

---

(١) كتاب الشفاء، ص ٤٥٠.

(٢) هذا ما تأخذ به المحاكم الشرعية والمدنية على السواء.

القاعدة الثانية ـ استمرارية الزواج وثباته:

وأيضاً من شروط الزواج القانونية والشرعية، أن يتصف بالاستمرار والديمومة، إلا إذا انقطع بسبب شرعي كوفاة أحدهما، أو الطلاق؛ لذا يلح الشيخ الرئيس على ذلك، ويجعل من هذا المبدأ ضرورة هامة من أجل سعادة الزوجين، واستقرار الأولاد واطمئنانهم، كما إنه بهذا المبدأ، يصون الأسرة من الانحلال والتفكّك، وما كان شائعاً في عصره من علاقات غير شرعية أو من سهولة الطلاق، ممّا جلب على المجتمع الويلات والمصائب. كما ان في عدم ثباته تختفي المصلحة (والمصلحة كما يراها، من أكثر أسبابها المحبة؛ والمحبّة لا تنعقد إلا بالإلفة؛ والإلفة لا تحصل إلا بالعادة؛ والعادة لا تحصل إلا بطول المخالطة)[١].

وإن اكتفى ابن سينا بهاتين القاعدتين لحفظ الأسرة وصيانتها من الانحلال والتفكّك، وبالتالي لحفظ المجتمع من الضياع والتبذّل، فإنه لم يذهب بعيداً ولم يتوسع في التحليل والتفاصيل، فترك المجال للفقه والفقهاء في الدين حيث صالوا وجالوا، عاملين فيه عقولهم واجتهادهم ليعطوا كل زمان حقّه، ولكل مجتمع ما يناسبه ضمن الإطار الديني، حيث في الشرع والكلام المنزل، وفي السنّة النبوية ما صانه ورعاه[٢]، إن كان فيما يتعلق بشرعيته، أو فيما يترتّب عليه من حقوق والتزامات وعلاقات متبادلة من جميع أطرافه: زوج وزوجة وأولاد.

القاعدة الثالثة ـ الطلاق وتنظيمه:

وإن كان ابن سينا قد وافق على الطلاق وأقرّه لأن الشرع لم يحرّمه (أبغض الحلال عند الله الطلاق)، ولكن ضمن قيود وحدود ليست سهلة ولا متيسّرة دوماً، وذلك حفاظاً على كيان الأسرة وبقائها. وهذا الحق للرجل فقط، ولا يمكن أن يكون بيد

---

(١) كتاب الشفاء، فصل عقد البيت، ص ٤٤٩.

(٢) القرآن: ٦/٢٥، ١١/٦٠، ١٢/٤، ٢٨/٣٣ و ٥٠.

المرأة، حتى في أسوأ حالات الرجل، كالقصور العقلي؛ إذ يقترح الشيخ الرئيس في هذه الحالة أن يكون الطلاق في يد المحكّمين [1]. وبالرغم من هذه القيود عليه، والنظرة المقيتة والذميمة للطلاق، كان الشيخ الرئيس يرى أن في الطلاق أحياناً خيراً ومصلحة لأطرافه، وفك عراه أفضل من بقائه واستمراره. وهو لا يأتي على ذكر هذه القضية في «كتاب السياسة»، لكنه يذكرها في «الشفاء»، فيعرضها ويوضح أسبابها وحالاتها: «يجب أن يكون إلى الفرقة سبيل ما»، وإن حسم أسباب التواصل بالفرقة الكليّة يقتضي وجود أسباب موجبة لا يمكن السكوت عنها، منها «أن من الطبائع ما لا يألف بعض الطباع، فإذا ما اجتهد في الجمع بينهما، زاد الشر النبو ونغّصت المعايش».

ويذكر أسباباً أخرى تدعو أحياناً إلى الطلاق، فبالإضافة لاختلاف الطباع كما ذكر، هناك عدم التكافوء عقلاً وديناً واعتقاداً، واختلاف المذهب في المعشر، أو عدم التعاون في التناسل، وغيرها من الأسباب التي لا يمكن تلافيها، وغير ممكن تحمل البقاء عليها، فهي تؤدي إلى الضرر والخلل للجميع. وبما أن الشهوة طبيعة، وكي لا تؤدي إلى وجود الفساد، فربّما يكون في الطلاق خير ووفاق وتوالد.

مع هذا نجد ابن سينا يود أن يكون في جميع الحالات للصلح مكان، ولإحلال الوفاق مجال. ولا يسمح بالطلاق ولا يقرّه إلا بعد اليأس. فليكن ما أمر به أفضل الشارعين، والآيات التي تبيح هذا وتشرعه كثيرة، حيث تحدد ما يترتب بشأنه من حقوق والتزامات على كلا الطرفين [2].

ومع هذا وذاك، وشعوراً منه بما يترتّب على هذه الحالة من نتائج سلبية على المجتمع والأفراد على السواء، يلحّ ويشدّد على حصره والحد منه قدر الإمكان، (حتى لا يقع مع كل نزق فارقة، فيؤدّي ذلك لتشتّت الشمل الجامع للأولاد ووالدتهم).

(١) كتاب الشفاء، ص ٤٥٠.

(٢) القرآن: ٢/٢٣٠ و ٢٣٧، ٦٥/١، ٦٦/٥، ٣٣/٤٩.

القاعدة الرابعة: سن الزواج:

لم يحدّد ابن سينا العمر المناسب للزواج بشكل واضح وصريح، ولكن في فصل «سياسة الرجل ولده» من «كتاب السياسة»، يرى أن من المناسب للولد عندما يتقن صنعته، ويصبح قادراً على إعالة نفسه، أن يُزوَّج ويُفرد رحله.

إنها شروط مهمة وأساسية، إذ تبين أن الحالة المناسبة للزواج ليست على أساس العمر، بل على أساس المقدرة على الإنتاج وكسب المعاش، عندما يصبح الفرد قادراً على القيام بالتزاماته المادية والاقتصادية والاجتماعية، ويبلغ من النضوج العقلي ما يمكنه من تدبير أهله وإدارة شؤونهم. وإن كان الشرع قد حدّد هذه الحالة بالبلوغ أو النضج، فإنه تحديده ليس بالأمر السهل، وليس من المتفق عليه في جميع المجتمعات والبيئات، وفي جميع العصور، فلا تزال المقدرة على الإنجاب والإنفاق هي التي تتحكم به. في الشرع مثلاً يحدّد سن الرشد بـ ١٦ سنة، وفي هذه السن يحق للمرء التصرف في آرائه وشؤونه. وهناك القوانين المدنية والوضعية، والتي تختلف من بيئة لأخرى، ومن مجتمع لآخر، إذ تتفاوت في تقدير هذه السن، سواء بالنسبة للرجل أو المرأة[1]. ولكن فيلسوفنا لم ير بذلك مشكلة، والعمر ليس بذي أهميّة عنده، والمهم والضروري هو سن البلوغ عند الصبي، وبالتالي مقدرته على تدبير نفسه وإعالة أسرته، ولا يكون هذا إلّا بعد أن تُضمن له الصناعة التي يمكن أن يعتاش منها، ويتأمن له المورد الذي يمكن الاطمئنان والركون إليه، حيث يصبح قادراً على الاستقلال بنفسه، واثقاً من ذاته، وليس عالة على أسرته وعلى مجتمعه.

حكم عام

لم يخرج ابن سينا، كغيره من الفلاسفة المسلمين، عن الخط الذي رسمه الشرع للمرأة ودورها، بل حافظ عليه ودعا إلى الالتزام به، فجاءت آراؤه تأكيداً لما قرّره

---

(١) بعض المجتمعات تؤخر سن الزواج من أجل تحديد النسل.

الشرع من تعاليم وتوصيات، ولما وضعه من أسس وقواعد. كما إن ما قدمه الشيخ الرئيس من تحليلات عقلية وتفسيرات منطقية، جاءت لتدعم الشرع من ناحية، ولتبين الإطار الاجتماعي للمرأة، والقواعد اللازمة لإقامة الأسرة السعيدة، الصالحة لأن تكون بحق اللّبنة الأولى في المجتمع من ناحية أخرى. فاختار للزوجة المنزل مقاماً ومركزاً لنشاطها، والإنجاب وتربية الأولاد كغاية قصوى لحفظ النوع. فالبيت هو المأوى الذي يلجأ إليه الرجل لتهدأ به نفسه ويرتاح جسده، كما إن الزوجة هي الحارس الأمين والمدبّر القادر لما يجمعه ويدّخره من معاش وقوت[1]. ومن هذا المنطلق صاغ ما يترتب من حقوق وواجبات لكل من الزوجين، بما يتناسب مع طبيعة وفطرة كل منهما، ومع الدور المخول له من المجتمع.

ولم يغفل ابن سينا واجبات الرجل نحو زوجته، فاشترط عليه أن يكون شريفاً وفاضلاً، ليضمن الشرف والفضيلة لزوجته. وبهذا لم يخرج ابن سينا عن الإطار الديني، وعمّا هو سائد في مجتمعه المسلم من قيم وعادات وتقاليد، فكان الشرع والعقل كلاهما الآلة والوسيلة لبلوغ الفضيلة والسعادة دنيا وآخرة.

وإن كان ابن سينا قد تأثر بفلسفة إفلاطون، وبالرغم مما كان لآراء الأول في المرأة من جدّة وجرأة بالنسبة لعصره ومجتمعه، وعلى الرغم من هذا وذاك، فإن ابن سينا بقي وفياً للإسلام، وصادقاً مع نفسه، ورأى في الشرع ما يقرّه العقل لأن يكون نظاماً صالحاً لتنظيم العلاقات داخل الأسرة، كما هو شأن الفارابي قبله والغزالي بعده، في هذا المضمار.

رأى إفلاطون في المرأة مخلوقاً لا يختلف بالطبيعة عن الرجل، ولا فرق بين طبائعها في الحكم إلا في الدرجة والقوة، وهبات الطبيعة متوفرة في كلا الطرفين. فهو لا يرى ضرورة أن يختصّ الرجل بجميع الواجبات، ولا تختص المرأة بشيء، كما إنه

---

(١) نشير هنا إلى أن ابن سينا لم يتزوج. وفي طرحه للزواج يبدو وكأن الخبرة العملية لا تنقصه، واستعاض عنها بثاقب فكره بما لاحظه في مجتمعه.

لا لزوم لوجود نظام تعليمي وتربوي للرجل وآخر للمرأة. وبهذا يمكن الحصول على نساء يشاركن الرجل في الواجبات، ولا ضير من خلع ملابسها، طالما ترتدي لباس الفضيلة، من أجل تدريبها. ويتساءل: «وهل هناك شيء أفضل للدولة من أن تضم أصلح الرجال لأصلح النساء»[1]. وهذا مطلوب في الدولة لأقصى حد. وليست الطبيعة هي المخالفة لهذا الرأي، ولكن العرف والتقليد هما اللذان جعلا النظرة إليها تختلف. وفي الوقت الذي نرى فيه ابن سينا لا يقرّ هذه المساواة. وإقراراً منه بدورها وأثرها، أعطاها دوراً ووظيفة لا تقل عن دور الرجل وأهميّته، إن لم نقل تضاهيه.



(١) إفلاطون، كتاب الجمهورية، الترجمة العربية، ص ٨٦ - ٨٧.

الفصل الخامس

التربية السيناوية (تدبير الرجل ولده)

يرسم لنا ابن سينا في هذا الفصل سياسة تربوية [1] تتضمن أسس وقواعد عملية، صالحة لأن يطلق عليها «التربية السيناوية». تربية تتعهّد الطفل من حين خروجه إلى الحياة، إلى حين زواجه واستقلاله؛ ثم تابعه رجلاً بسياسة مفصّلة، سواء بالنسبة لتدبير نفسه أو لتدبير غيره كما سبق ورأينا. سياسة هادفة ومتكاملة ومتناسبة مع مراحل نمو الطفل من الناحيتين العقلية والجسدية، فيولي لكل مرحلة ولكل بعد من هذين البعدين أهميته، ويقدم له ما يناسبه من العناية والتدبير، منطلقاً من معرفة بالشخصية الإنسانية كوحدة متكاملة.

أولاً - المراحل التربوية الأساسية

يمكن أن تقسم هذه المراحل، حسب ابن سينا، إلى:

١ - مرحلة ما قبل المدرسة.

٢ - مرحلة التعليم، أو سن المدرسة.

٣ - مرحلة التعليم المهني والاستقلالية.

١ - مرحلة ما قبل المدرسة:

كان الشيخ الرئيس يدرك أهمية هذه المرحلة، فعالجها معالجة الطبيب البارع

(١) التربية هنا بمعناها التقليدي، والتي تنحصر بتنشئة الأولاد وتربيتهم.

والمربي الحاذق، وأعطى لكل بعد من أبعادها الأهميّة والعناية اللازمتين، غير مفضل جانب على جانب إلاّ من حيث طبيعته وأهميته لكل مرحلة. فيعالج في هذه المرحلة الامور التي تعتبر من مقوماتها:

أ ـ الاسم.
ب ـ الرضاعة.
جـ ـ التأديب.
د ـ التربية الجسدية.

أ ـ الإسم:

الإسم الحسن هو من حقوق الولد على والديه كما يرى ابن سينا، إذ لا يخفى ما للإسم من أهمية، وما يتركه من انعكاسات مباشرة على شخصية الولد، حاضراً أو مستقبلاً. ونحن نعلم أن العرب ومعظم الشعوب كانت تختار من الأسماء ما تتوسم بها الخير والنجاح، وقد يكون الإسم الذي يطلق على المولود الجديد تيمّناً وتوسّماً، أو مبعث تفاؤل أو تشاؤم من هذا المولود الذي دخل حديثاً على الأسرة، لما يُتوقّع من مولده من الخير أو من الشر. فأسماء الأولياء الصالحين والقادة ومن برزت أسماؤهم عبر التاريخ من شخصيات مرموقة، أدت الخدمات والمنافع لأهلها ولنفسها ولمجتمعاتها. على هذا النوع من الأسماء كان يقبل العرب والشرقيون عامة، ولا ننسى أن النبي (ص) والخلفاء من بعده كانوا يوصون بحسن التسمية[1]. ومن ناحية أخرى، فإن الإسم الذي سوف يطلق على المولود، سيرافقه ويلتصق به، حتى إنه سيكون عنصراً من عناصر شخصيته في المستقبل، أكان ذلك مقبولاً أو مرفوضاً. وابن سينا يعطي لهذا الأمر حقّه من الأهمية، واعتبره حقاً من حقوق المولود على أهله، حيث لا يكون للمولود رأي باختياره، وقد فُرض عليه، في وقت لا يدرك

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ١ ـ ص ٥٥.

أهميته وقيمته. فلا شك إذن أن من واجب الأهل اختيار الإسم الحسن، المقبول والمألوف خلقياً واجتماعياً، بحيث لا يبعث على الهزء والسخرية، فيكون الولد في موقع المظلوم، والأهل في موقع الظالم.

ب ـ الرضاعة:

يتناول ابن سينا المولود في كتاب «القانون»[1]، ويعالج أموره البدنية معالجة الطبيب الحاذق. ولا يخفى علينا الشهرة التي نالها كتاب «القانون» المؤلّف في الطب في الشرق والغرب، حيث بقي يدرس في الجامعات الأوروبية حتى القرن السابع عشر. ولا مجال لذكر التفاصيل التي جاء عليها الشيخ الرئيس في هذا المجلد، إذ هي عبارة عن مجموعة من الإرشادات والنصائح الطبية والعملية، التي يوصي بها، كي تضمن للطفل صحّة جيدة وحياة سليمة.

فعلى سبيل المثال، يشدّد على ضرورة تغذية الطفل من لبن أمه[2]. وفي حال اختيار مرضعة له، يوصي بأن تكون هادئة الطباع، رفيعة الأخلاق، عديمة العاهات؛ لأن الحليب يُعدي كما يقال[3]. ولا بد لنا من وقفة هنا عند عدوى الحليب، وهل ينقل معه إلى الطفل بعض صفات المرضعة أو الظئر، حيث يحذر من أن تكون حمقاء أو ورهاء أو ذات عاهة، وهل تنقل بالعدوى خصائصها النفسية والجسدية والعقلية؟.

فقد ظن بعض المؤلفين المحدثين، أن ما يعنيه الشيخ الرئيس بعدوى اللبن، هو على سبيل المجاز، وهي كناية عن العشرة في الطفولة[4]، حيث لا عدوى في اللبن،

---

(١) كتاب القانون، ج ١ ـ ص ١٥٠.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥١.

(٣) كتاب السياسة، ص ١٢.

(٤) د. كمال اليازجي ـ د. أنطوان غطاس كرم: تاريخ الفلسفة العربية، ص ٦٨٥ حاشية ٥٦.

ولكن يمكن القول أن ما يولد مع الطفل من استعدادات وراثية وفطرية، إلى جانب ما تهيئوه البيئة والمجتمع من معطيات طبيعية، وعادات وقيم، تجعل من الصعوبة بمكان، تحديد ما هو وراثي وما هو مكتسب، وبالتالي صعوبة الوقوف على صحّة الرأي القائل بعدوى اللبن. ولكن من باب الحيطة والحذر والوقاية، لا شك أن من الأفضل اختيار المرضعة الخالية من الأمراض الجسدية والنفسية، طالما أن هنـاك مجالاً للاختيار، لتلافي ما يمكن أن يتركه اللبن، من استعدادات سلبية، سواء من الناحية الصحية أو العقلية للطفل.

ونشير هنا أن لرضاعة الأطفال أسساً وحقوقاً يصونها الشرع الإسلامي، ويهتم بها[١]، إذ أن إحضار مرضعة للأطفال، كان من العادات الشائعة عند العرب، كما إنهم كانوا يرسلون أطفالهم إلى مرضعات في الصحراء، ظنّاً منهم أن هواء ومناخ الصحراء فيه من الصحّة والنشاط، أفضل مما في هواء ومناخ المدينة[٢]. وانتقلت هذه العادة عبر العصور الإسلامية، وخاصة في العصرين الأموي والعباسي، عند أصحاب النزعة الأرستقراطية، وأصبحت من العادات التي حافظت عليها الطبقات الميسورة والثرية. فهل يعني هذا أن ابن سينا يكتب في كتاب السياسة إلى هذه الطبقة لأنه ينتمي إليها. بينما نجده في كتاب القانون يقول: «يجب أن يُرضع الطفل ما أمكن من لبن أمّه، فإنه أشبه الأغذية بجوهر ما سلف من غذائه وهو في الرحم»، ولكن في حال عدم توفر اللبن الكافي أو الصالح عند الأم، لا بد من اللجوء إلى المرضعة، التي يشترط فيها ابن سينا أن تكون إلى سن الشباب أقرب، وإلى الصحة والعافية وسلامة البدن أميل، وأن تتميز بأخلاق حميدة وسيرة حسنة.

فالاهتمام بالرضاعة وبالحليب، وتوصيات ابن سينا في هذا المجال، إن دلّت على شيء، فإنها تدل على العناية والاهتمام، اللذين يوليها فيلسوفنا للمولود في هذه المرحلة،

---

(١) أنظر عن الرضاعة في كتب الفقه الإسلامي.
(٢) عمر أبو النصر، تاريخ الحضارة العربية.

ليضمن له الصحّة الجيدة والبدن السليم، لأنها قوام الشخصية وأحد أبعادهـا. أمـا مـن حيث طول هذه الفترة ومدتها، فإن الطبيعة والعرف، وكذلك الشرع، قد حدّدها بعامين[1]، لتبدأ مرحلة جديدة في منهج ابن سينا التربوي، هي مرحلة التأديب أو ما قبل المدرسة.

جـ - التأديب في مرحلة ما قبل المدرسة:

يعطي الشيخ الرئيس لهذه المرحلة من عمر الطفل الأهمية والعناية اللازمتين، لما لها من أثر مستقبلي في حياته، حيث يطلق عليها بلغة العصر، مرحلة التنشئة (Période d'élevage)، أو سن الحضانة (L'âge de nercery)، أو مرحلة التأديب (Période de dissipline).

١ - مرحلة التأديب في هذه المرحلة: هذه المرحلة والتي بعدها، مرحلة ما قبل المدرسة (Age préscolaire)، مـرحلـة تمهيـديـة لإعـداد الصبي للمـدرسـة والحيـاة الاجتماعية، مرحلة التربية الأخلاقية. ومن الثابت في علم النفس (نفس الطفل) أهمية هذه المرحلة في نمو شخصيـة الفرد وتخطيـط معـالمهـا، مـن النـاحيتين الوجـدانيـة والأخلاقية، فكان ابن سينا، على ما يبدو، سابقاً عصره، وعالج هذه المرحلة كطبيب بارع في صناعته، وكعالم مدرك لأبعاد الشخصية الإنسانية.

لذا كان موقفه من هذه المرحلة، موقف الحذر والمتنّبه، طالباً اليقظة والوقاية لها، خوفاً من أن تدهمها العادات السيئة والأخلاق الذميمة[2]، نظراً لاستعداد الطفل وتقبلّه لجميع العادات، السيء منها والصالح، ولتوافر النوعين في المجتمع الذي سوف يخرج اليه. فالاستعداد الذي عند الطفل، والذي سيكوّن خلقه فيما بعد، هو استعداد نحو الفضيلة والرذيلة على السواء، إذ بالتكرار والعادة يتكوّن الخلق ويُكتسب[3].

---

(١) القرآن: ٢/٢٣٣.

(٢) فصل سياسة الرجل ولده، ص ٢٥٢ من هذا الكتاب.

(٣) رسالة البر والإثم، ص ٣٥٣، ورسالة علم الأخلاق، ص ٣٦٩ من هذا الكتاب.

ولهذا جاء يؤكد على هذه المرحلة، وعلى أهمية التكوين الخلقي والسلوكي لشخصية الطفل، حيث تعتبر منطلقاً وأساساً لما بعدها، فيقول: «فما تمكّن منه من خُلُق، غلب عليه فلم يستطع له مفارقة ولا عنه نزوعاً».

وابن سينا مفكر أخلاقي، يمزج بالأخلاق معظم نظرياته، سواء كان ذلك في التربية أو في السياسة. والأخلاق عنده أساس التربية وتاجٌ لها، إذ يرى أن الصبي إذا وقع بما ليس مرغوب فيه وذميم، يصعب على المؤدّب أن ينقذه منه. ولا نجد هنا اختلافاً بين رأيه وآراء النظريات التربوية الحديثة وعلم النفس الحديث، الذي ينظر إلى هذه المرحلة من عمر الطفل (السن الثالثة والخامسة) على أنها الفترة التي تتخطّط فيها معالم الشخصية ومستقبلها.

٢ - أسلوبه التربوي في هذه المرحلة:

أولاً - تجنيب الطفل وإبعاده عن مقابح الأخلاق (الوقاية): كما ذكرنا سابقاً، إن الصبي في نظر ابن سينا في هذه المرحلة، سريع الاكتساب وسهل الالتقاط للفضيلة والرذيلة على السواء، ومعرّض لهجوم مقابح الأخلاق عليه؛ فتجنيبه إيّاها وإبعاده عنها، أمر ضروري ووقائي لما نتوخاه له من تربية صالحة.

ثانياً - الثواب والعقاب ووظيفتها التربوية: وهذه في الحقيقة من الأساليب التربوية التقليدية، كما إن التربية الحديثة توليها أهميّة كبرى. وهما الأداة بيد السلطة أو الآخرين على الفرد، لتهيئته للانغماس في المجتمع، وللحياة مع الجماعة، إذ من الطبيعي أن يُقدِم الطفل على ما هو مرفوض وغير مقبول، لعدم قدرته على التمييز بين ما يوافق عليه الآخرون، وما لا يوافقون عليه. فلا بد من اللجوء إلى الردع والمنع، والإثابة على ما هو حسن ومرغوب فيه. فالردع يكون أولاً بالترهيب، وبالاعراض والتوبيخ، وهي المرحلة الاولى من العقوبة، وقد يكون هذا كافياً أحياناً لردع الصبي ومنعه، وأحياناً أخرى غير كافٍ، فيحتاج عندها «لليد» في مرحلة تليها، وابن سينا يرى أن لا يُحجم عن استعمالها إذا تطلّب الآمر ذلك. فالضرب هو العقوبة التقليدية، وهي عملية يُلجأ إليها كأسلوب من أساليب التقويم والتأديب.

لكن ابن سينا لا يلجأ إليها إلاّ بشروط، وذلك عندما لا ينفع الترهيب أو الإعراض أو التوبيخ، عندها لا مانع من اللجوء إلى الضرب « القليل المؤلم » وبعد الإرهاب وإعداد الشفعاء، لأن الضربة الأولى كما يقول: « إذا كانت موجعة، ساء ظن الصبي بما بعدها، واشتد منها خوفه، وإذا كانت خفيفة غير مؤلمة، حسن ظنّه بالباقي فلم يحفل به [1]. وخوف الصبي من العقاب يمنعه من الإقدام ثانية على ما هو محظور عليه وممنوع.

● **الثواب:** يؤمن ابن سينا بالثواب والعقاب المعنويين وليس الماديين، فإلى جانب العقاب المعنوي (الترهيب والإيحاش والإعراض) هنالك ثواب معنوي للصبي عندما يقدم على عمل محمود، ومن أجل تعزيز ذلك السلوك، يرى أن يُكافأ الصبي (بالترغيب والحمد والإقبال)، وهذا ما يشجعه على ترك ما يجب عليه تركه، والاقبال على ما هو محمود ومرغوب. ولنا عودة إلى هذا الموضوع بشكل مفصّل، عند الحديث عن أسلوب ابن سينا التربوي [2].

د ـ التربية الجسدية في: مرحلة ما قبل المدرسة:

لم يتحدث ابن سينا في « كتاب السياسة » عمّا نطلق عليه تربية جسدية، إذا استثنينا الرضاعة، ولكنه في كتاب « القانون » خصّص لهذا النوع من التربية صفحات كثيرة، إذ يراها تربية ضرورية وليست خاصة بعمر دون عمر، ولا بمرحلة دون مرحلة؛ لذلك فهو يجعلها متلائمة ومتناسبة مع كل طور من أطوار الحياة [3].

وهذه النظرة تتسم برؤيـا تربوية عميقة، ولا بد أن تكون متوافقة مع علمه الواسع في طبيعة الجسم البشري ومتطلّباته كطبيب. بالإضافة إلى ما تمنحه من قوة

---

(١) فصل سياسة الرجل ولده، ص ٢٥٢ من هذا الكتاب.

(٢) المرجع السابق.

(٣) كتاب القانون، ج ٢ ـ ص١٥٨.

ومناعة كما رأى إفلاطون[1] وأرسطو من قبله، وكما ترى التربية الحديثة أيضاً. رأى أن هناك تفاعلاً متبادلاً بين الجسم والعقل، وكلاهما يؤثّر في الآخر. فبالإضافة إلى ما تغرسه الرياضة في النفس من الشجاعة والمروءة، فهي تهب الثقة والاعتماد على الذات، وتميّز الشجعان والفرسان. فبهذا تكون التربية الجسدية حاجة ضرورية للأفراد والجماعات، ليكونوا أفراداً سليمي البنية، متحلّين بالمروءة والشجاعة، مما يحقق لهم النجاح والتفوّق، قادرين على القيام بأدوارهم في المجتمع بأجسام صحيحة، وبنى سليمة، أخذاً بالقول المأثور: «العقل السليم في الجسم السليم».

٢ - مرحلة التعليم المدرسي:

قبل التحدث عن آراء ابن سينا في هذه المرحلة، وعن مبادئه التربوية، لعلّه من المفيد أن نقدّم لمحة موجزة عن طرق وأساليب التعليم في عصره.

كان هناك طريقتان للتعليم:

الطريقة الأولى: أن يذهب طالب العلم إلى المساجد للاجتماع بالعلماء والفقهاء للتعليم والأخذ عنهم، فيجلسون حلقات حول العالم، الذي كان يأخذ زاوية في المسجد، ويشكل الطلاّب حوله حلقة شبه مستديرة. وكانت الحلقات تتعدد في المسجد الواحد، حتى أن المقدسي أحصى مائة وعشرة مجالس من مجالس العلم في مسجد واحد، هو مسجد جامع القاهرة. وكان جامع المنصور في بغداد أشهر هذه المراكز[2]

ثم ارتفعت الدعوة لترك المساجد كمراكز للتعليم، نظراً لما كان يحصل فيها

---

(١) إفلاطون، المرجع السابق، ص ٥٨.

(٢) أنظر عن هذا الموضوع: آدم ميتز، كتاب الحضارة الإسلامية في القرن الرابع: ص ٢١٤ - الترجمة العربية.

أنظر أيضاً الفكر التربوي عند القابسي وابن سحنون، من موسوعة التربية والتعليم الإسلامية، للمؤلف.

من خلاف ونقاش، لا يتناسب مع حرمتها، أو لعدم طهارة الصبيان الذين كانوا يتلقّون العلم فيها، والداخلون إلى المساجد يُفرض عليهم الطهارة[1]. على إثرها بدأ التوجيه لتلقّي العلم في غير أماكن العبادة، فاقيمت المدارس لطلبة العلم، وجهزت المراكز لهذه الغاية. وكانت نيسابور مهداً ورائدة في هذا المجال، إذ بنيت فيها أول مدرسة، وكانت لأبي اسحق الإسفراييني (٤١٨ هـ - ١٠٢٧ م)[2].

ثم أخذت تتعدد المدارس وتنتشر في البلاد الإسلامية، وكانت كل مدرسة تمتاز وتشتهر بأحد مجالات العلوم، منها ما اشتهر بالفقه، ومنها بالحديث، ومنها بعلم الكلام أو النحو.... الخ. وكان لكل مدرسة إمام ينشر ويدعو لأحد المذاهب، ويقصده طلاّب العلم من أقاصي البلاد للتفقه على يده والأخذ من معينه.

أما عن الأسلوب التعليمي وتطوره، فقد أصبح من حق المعلم أن يسأل الطالب عن شرح ومدى فهم ما قرىء عليه، وكان يبدأ الكلام « باسم الله »، وينهيه « بالحمد لله »، وكان الحديث وروايته ينالان الأهمية الأولى، ولهما تهيبهما من الراوي ومن السامع والمتحدث...

هذه إحدى الطرق التي كانت شائعة، والتي كان يطلق عليها اسم الكتّاب حتى أواخر القرن الرابع وبداية القرن الخامس للهجرة، أي عصر ابن سينا.

الطريقة الثانية: كانت تقتصر على طبقة الأغنياء والميسورين؛ وإن صحّت التسمية، على الأشراف والأرستقراطيين، حيث ينفرد المؤدّب الواحد بولد واحد، أو بعدد قليل من الأولاد يتلقّون عنه العلم والتأديب[3]. وهذا يعني أن المؤدّب كان يطلب لهذا الأمر، إما عن شهرة عرف بها، أو عن مقدرة امتاز بها، فيطلبه الأغنياء

---

(١) سئل مالك عن تعلم الصبيان في المساجد، فأجاب: إلا أرى ذلك يجوز، لأنهم لا يتحفظّون من النجاسة. أنظر أيضاً موسوعتنا للتربية والتعليم الإسلامية، القابسي وابن سحنون، دار إقرأ.

(٢) السبكي، الطبقات، ج ٣ - ص ١١١ وما بعدها.

(٣) كما تعلّم هو، وعلم تلاميذه في منزله.

والأشراف لتأديب أولادهم وتعليمهم في القصور والبيوت، مقابل أجر ينفق له. وغالب الأحيان، كان هؤلاء المعلمون أحسن حالاً من غيرهم من الذين يعلمّون في الكتّاب أو المساجد، والذين تحدّث عنهم الجاحظ[1]. وكان أوفرهم حظاً الذين يؤدبون أولاد الولاة والأمراء، والذين كان منهم ابن سينا، حيث أحضر له والده «الناتلي» ليتعلّم عليه، بعد أن أحضر له من علّمه القرآن[2].

ويكون دور هذا المؤدب توجيه الصبي نحو العلم الذي هو إليه أميل، وعليه أقدر وأحفظ.... إلى جانب تأديبه وتهيأته للحياة الاجتماعية من بناء للشخصية وتقويم لها.

هذه لمحة سريعة قدر الإمكان، كان لا بد منها لنقف على أهم منحيين تعليمين كانا سائدين في عصر ابن سينا، (وبأحدهما تعلّم وعلّم)، لما لهما من أهميّة وأثر تربويين وتعليمين. إذ من خلالها سنقف على مدى تأثر ابن سينا بتلك المنهجية، وما سيدخله عليها من تطوير وتعديل.

أ ـ سن الدخول إلى المدرسة أو الكتّاب، أو العمر المناسب لتلقي العلم:

سؤال لا يجيب عليه الشيخ الرئيس في «كتاب السياسة»، إنما يقول فقط إن المرحلة التعليمية التي تسبقها التربية الجسدية، ومن ثم الخلقية، تواكبها مرحلة التعلم بعد أن تشتد مفاصل الصبي، ويصبح قادراً على التحكم بعضلاته وبعض قواه الأخرى، أي مرحلة النضج، على ما يتفق عليه نظريات التربية الحديثة. وعلى ما يبدو، فإن النضج (maturation) اللازم للتعلم، لا يحصل للصبي قبل الخامسة من عمره، حيث بإمكانه السيطرة على بعض قواه الجسدية والعقلية[3]، متمكناً من استيعاب ووعي ما يسمع وما يرى، قادراً على التعبير عمّا يجول في خاطره، مخضعاً حركاته وسلوكه لإرادته.

---

(١) الجاحظ، كتاب البيان والتبيين، ج ١ ـ ص ١٠٠ وما بعدها.

(٢) ابن أبي أصيبعة، طبقات الأطباء، ج ٢ ـ ص ٢٠٢.

(٣) أنظر فاخر عاقل، علم النفس التربوي.

أما في « كتاب القانون » ، فيعطينا الشيخ الرئيس إجابة صريحة عن هذا السؤال، حيث يقول بأن السن السادسة من العمر هي السن المناسبة للبدء بالتعلّـم، إذ يمكن حينها أن يُقدّم الصبي للمؤدب أو المعلّم [1]

وإذا أردنا أن نعطي لهذه النقطة أهميتها، ونتناولها بشيء من التوسع، يمكن أن نورد بعض الملاحظات التالية:

١ ـ إن الآراء على العموم مختلفة في السن المناسب لإدخال الولد المدرسة. فالتربية الحديثة والقوانين العصرية تفترض أن السن الخامسة هي السن المناسبة لدخول الطفل إلى المدرسة الابتدائية [2]، وإن كـان هنـاك ميـل ورواج لإيجاد مـؤسّسـات تستقبل الأطفال قبل هذا العمر، (دور الحضانة) أو (رياض الأطفال)، حيث تستقبل الطفل في الثالثة من عمره. وليس ذلك ناتجاً عن أهمية تربوية، بقدر ما هو ناتج عن تعقيدات الحياة العصرية.

٢ ـ إن ابن سينا نفسه، عندما قال في سيرته الذاتية كما رواها ابن أبي أصيبعة، أنه أنهى دراسة القرآن في السنة العاشرة من عمره، فإنه لا بد أن يكون قد بدأ بتعلّمه وقراءته في السن السادسة أو الخامسة، حيث أن المعدّل المقبول لحفظ القرآن وختمه كما ينبغي، هو أربع سنوات، وهو ما عليه إجماع من قبل الفقهاء.

٣ ـ لو أخذنا بعين الاعتبار ما يفترضه ابن سينا في الصبي الذي يرسل للتعلم، من النضوج الجسدي والفكري والجوارحي، يكون قد اختار له من العمر ما بين الخامسة والسادسة، على اعتبار أن هناك سنتي رضاعة كما أوصى به الشرع، ثم تأتي بعدها مرحلة التأديب؛ فلا يمكن أن يكون ابن سينا قد أعطى لهذه المرحلة أقل مما تستحق من الفترة الزمنية، نظراً لأهميتها ولحالة الطفل واستعداداته في هذه المرحلة،

---

(١) كتاب القانون، جـ ١ ـ ص ١٥٧.

(٢) السن القانوني لدخول الطفل إلى المدرسة الابتدائية هو الخامسة في لبنان وسوريا ومصر ومعظم البلاد العربية.

فلا بد أن تستمر حتى السن الخامسة على الأقل.

والكلمة الأخيرة حول هذه النقطة، هي أنه يصعب تحديد هذه السن بالدقّة، ويعود هذا لعـدّة عوامل مؤثّرة، منها البيئة والمجتمع الذي ينشأ الطفل فيها، وما يترتب عليهما من فروق فردية. هذا بالإضافة إلى الوراثة وأثرها [1].

أما عن عصر ابن سينا، وما كان سائداً فيه حول السن الضرورية لإرسال الأولاد إلى المدارس، فإن الأمر كان يترك فيه لتقدير الآباء ولنظرتـهم إلى الأبناء. ويُروى عن أبي بكر بن العربي أنه قال: «وللقوم سيرة بديعـة، وهـي أن الصغير منهـم إذا عقل، بعثوه إلى المكتب» [2]. ويقول الدكتور إبراهيم سلامة في كتابه «التربية الإسلامية»: «إن الطفل بعد أن يتلقى التعليم في المنزل، يذهب إلى الكتاب في السابعة من عمره».

وهكذا لا يكون ابن سينا قد حاد عن المنهج العام الذي كان سائداً في عصره، ولا يزال هو نفسه في المجتمعات الحديثة، وذلك عندما اعتبر أن ما بين الخامسة والسادسة، هو العمر المناسب لإرسال الولد إلى المؤدّب، أو إلى الكتّاب [3].

ب ـ طرائق التعليم ومواد التدريس:

لم يقدم لنا ابن سينا طريقة واضحة للتدريس، ولم يلمح عن منهجية معينة في التعليم. وإذا كانت مناهج التعليم (المقررات الدراسية) هي صورة لأماني المجتمع وتطلعاته في عصر من العصور، وهو المعبّر عما يريده الآباء من الأبناء، وما يتمنون

---

(١) عن أثر البيئة، أنظر: ابن خلدون، المقدمة. والبيئة والوراثة، وقانون الوراثة لماك دوكل (Mak Dougla).

(٢) ابن العربي، كتاب أحكام القرآن، ج ٢ ـ ص ٢٩١.

(٣) للاستزادة في هذا الموضوع، إرجع إلى «طبقات الأطباء» جـ ٢؛ وإلى «تاريخ الحضارة الإسلامية»؛ وإلى القوانين الداخلية للمدارس، حيث يحدد سن القبول في المدارس، بعد إتمام الخامسة.

أن يكونوا عليه عندما يصبحون رجالاً، فمنهج ابن سينا التعليمي، هو صورة لتطلعات مجتمعه وأمانيه في هذا المجال. إذ أن التعليم في تلك العصور، عبّر ببرامجه ومناهجه عن أصالة الروح الدينية وأهميتها، إلى جانب التهذيب الخلقي، كعاملين رئيسيين لبناء الشخصية وتكاملها.

مع تعليم القرآن يتعلم الطفل القراءة والكتابة، ومع تعليم الدين يتعلم السلوك والمعاملة. هذه هي المتطلبات الأساسية لمناهج التعليم وأهدافه في مجتمع ابن سينا. ولم يحد الشيخ الرئيس عن هذا الخط، واتصفت آراؤه بالواقعية والوضوح، كما إنها كانت معبّرة أصدق تعبير عما يتطلّبه عصره، وما يطمح إليه.

أولاً - مواد التدريس: يقول ابن سينا: «إذا اشتدت مفاصل الصبي، واستوى لسانه، وتهيأ للتلقين، ووعي سمعه، أخذ في تعلم القرآن»[1].

أ - تعلم القرآن: لم يكن ابن سينا الوحيد الداعي إلى تعلمه والبدء منه وبه، فالغزالي أوصى أيضاً بذلك[2]، وابن خلدون يرى أن العلوم التقليدية أساسها الكتاب والسنّة[3].

وإن اختلفت الأساليب عند هؤلاء، فالتوصية بتعلمّه وتعليمه أجمعوا عليها، ويرجع ذلك لأسباب نذكر منها:

١ - بالإضافة لكون تعلّمه وتعليمه فرض عين، فهو أيضاً المرجع الأول للدين والشرع، بعيد عن التحوير والتحويل، وهو شعار من شعائر الدين، وتعلّمه يؤدي إلى رسوخ الإيمان والعقيدة في النفس.

٢ - فيه من البلاغة والبيان (فنون اللغة) ما يوفر للمتعلم جميع ما يناسب حاجاته ومتطلباته من هذه الصناعة.

---

(١) فصل سياسة الرجل ولده، ص ٢٥٢ من هذا الكتاب.

(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٣ - ص ٥٧. أنظر للمؤلف: الفكر التربوي عند الامام الغزالي.

(٣) ابن خلدون، المقدمة ص ٧٨٠.

٣ ـ فيه من الأمور الشاغلة للعقل، الحاثّة على التفكير، ما ينمّي العقل ويوسع المدارك.

٤ ـ تنوع القراءات فيه (سبع قراءات) حتى عمّت جميع الأقطار الإسلامية، وأصبحت أصولاً للقراءات[١].

٥ ـ فيه من تعليم السلوك والعادات ما يكفل للمرء تربية خلقية عالية، وسيرة اجتماعية مرضية.

٦ ـ حثّ النبي وفقهاء الدين على تعلّمه وتعليمه، (وخيركم من تعلّم القرآن وعلّمه).

● **طريقة تعلّم القرآن:** إذا كان ابن سينا أو غيره من المعنيين بالتربية والتعليم في الإسلام لم يشيروا إلى الطريقة الفضلى في تعلم القرآن وتعليمه، فمن الواضح أن التلقين هو الطريقة المتبعة والممكنة. إذ عندما يكون أول ما يُبدأ به هو القرآن، فلا شك أن تعلّمه حينئذ يكون عن طريق التلقين، وليس عن طريق التهجئة أو القراءة الحرفية أو الجزئية بتعبير العصر. والتلقين يكون عادة بترديد الآية من قبل القارىء عدة مرات، ويعيدها بعده المتعلم حتى يحفظها، وهكذا إلى أن يختمه جميعه، وتسمى «ختمية»، وتقام لها الأفراح وتوزع الهدايا. ويقسم القرآن إلى أجزاء، كل جزء منه عبارة عن مرحلة. هذا مع الإشارة إلى ما لقراءة القرآن من أصول وقواعد، (الترتيل والتجويد)، وما نتج عنها من جدل ونقاش، وتعدد في القراءات، واختلاف في التفسير أدى بدوره إلى وجود المدارس ومن ثم المذاهب[٢].

ب ـ تعلّم الكتابة: كانت الكتابة عند ابن سينا تسير جنباً إلى جنب مع تعلم القرآن ومعالم الدين. أما عن طريقتها، فلم يضع لها منهجاً وأسلوباً كغيرها من مواد الدراسة، بل اكتفى بالقول «وصوّر له حروف الهجاء»، وهي طريقة ليست بعيدة

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص ٧٨٢.

(٢) الأب فريد جبر و د. صبحي الصالح: فلسفة الفكر الديني، ج ١، ص ٥٣.

عما كان سائداً في عصره، وهي رسم الحروف على لوح خاص، ومحاولة رسمها وتقليدها من قبل الطالب، حيث تجمع هذه الطريقة تعلم مباديء القراءة والكتابة على الطريقة الجزئية. ولا يخفى علينا ما كان لتعلم الخط وفنونه من أهمية كبيرة في العصور الإسلامية الأولى. ويكفي ما نجده من فنون الخط، وزخرفة الآيات القرآنية، والحكم المنقوشة على جدران المساجد.

جـ - **تلقين معالم الدين**: إن تعليم المبادىء الدينية في زمن مبكّر، ضمانة لأخلاق الصبي وصيانة لسلوكه، وابن سينا كغيره من العلماء والفلاسفة المسلمين، الذين كانوا يرون في تعليم الدين وأصوله فريضة على الآباء نحو أبنائهم، يصون لهم أخلاقهم، كما يضمن لهم حياة دينية واجتماعية سليمة.

إن ابن سينا يرى، كما رأى غيره، في ممارسة الصبي لشعائر الدين، إنتقالاً من المرحلة النظرية التي ابتدأت بتعلّم القرآن والتأديب المبكر، إلى المرحلة العملية التطبيقية، أي إلى الممارسة. ومن خلال الممارسة تتبلور الصفات والخصال التي يجب أن يتطّبع بها الولد، استناداً إلى القول المأثور (من شبّ على شيء شاب عليه). من هذه الشعائر يتعلم الطاعة، ويعرف الواجب، ويميز بين الخير والشر؛ فبهذا يكون قد جمع بين الوجدان والعمل.

وهذه جميعها ترمي إلى غرض واحد، هو معرفة الخالق والإيمان به، والحفاظ على الدين عبر الأجيال والعصور [١]. ولا يكون ذلك إلا بممارسة العبادة، والشكر والذكر والحمد، والالتجاء إلى الله بطلب الهدى والرحمة وكشف الغمة، كما كان يفعل هو في سيرته الذاتية، فعندما كانت تستعصي عليه مشكلة علمية، كان يلجأ إلى المسجد فيصلّي ويطلب من الخالق الكشف عن حلّها، فتتجلّى له في اليقظة أو في الحلم [٢].

---

(١) كتاب الشفاء، قسم الإلهيات، ص ٤٥٠.

(٢) ابن أبي أصيبعة، طبقات الأطباء، ص ٤٣٨.

وهكذا يرى ابن سينا في تلقين معالم الدين للصبي، ولممارسته العبادات والطقوس، والالتزام بها، هي الأخلاق ذاتها، التي تنقل قوى الإنسان الكامنة من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، ومن الكمون إلى التفتح والانطلاق عن طريق العادة والممارسة.

ثانياً - الطرق والأساليب التعليمية (المنهجيّة):

أ - التدرج بالتعليم من السهل إلى الصعب، ومن البسيط إلى المركب: يقول ابن سينا: «إن على الصبي أن يتعلم أولاً الرجز، ثم القصيدة، لأن رواية الرجز أسهل، وحفظه أمكن، لكون بيوته أقصر، ووزنه أخف»[1].

وهكذا يكون ابن سينا قد أخذ بعين الاعتبار المقدرة الطبيعية، وإمكانية الصبي على الفهم والاستيعاب، بما يتناسب مع الطاقة العقلية والفكرية. فهو يأخذ بيده، ويسير معه بما يتناسب مع طاقاته وإمكانياته، ولا يضعه منذ بداية الطريق أمام الطلاسم والصعوبات، مما يجعله يأنف العلم والتعلم، بل أراده أن يكون مشوقاً له ومرغباً، فيُعَوّده على الحفظ وعلى تدريب الذاكرة وتقويتها، وعلى الفهم والاستيعاب. واقتصر بذلك على الشعر، بما للشعر، أي الكلام المنظوم، من وقع حسن على السمع، وسهولة في الحفظ؛ هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يكون قد تعلم الكلام المنظم وفنون اللغة ومرادفاتها وأصولها. ولا يفوتنا القول هنا أن معظم العلماء والفلاسفة كانوا قد درسوا قديماً الشعر، ومنهم من ولع وحذق به، واعتبره فناً من فنون اللغة لا بد منه لأي عالم أو متفلسف، حتى إن إنتاجهم الفلسفي والعلمي نظموه في قصائد وأشعار[2]. أما لماذا اختار ابن سينا الشعر كوسيلة وأداة للتعلم والتأديب؟ ففي مقدمة ابن خلدون نجد الإجابة الصريحة، إذ رأى أن الصبي، عن طريق تعلم الشعر، يتعلم اللغة وأصولها،

---

(١) فصل سياسة الرجل ولده، ص ٢٥٢ من هذا الكتاب.

(٢) أنظر قصيدة في النفس لابن سينا (هبطت إليك....).

والأخلاق ومكارمها، والعادات الحسنة وفضائلها [1].

ب ـ تربية خلقية وعقلية في آن: قال ابن سينا بالتعليم الهادف، عندما مزج الدين بالأخلاق عن طريق التعليم. يقول: «يبدأ من الشعر بما قيل في فضل الأدب ومدح العلم وذم الجهل وعيب السخف، وما حثّ فيه على بر الوالدين واصطناع المعروف وقرى الضيف» [2] إلى ما هنالك من مكارم الأخلاق. فالعلم والتعليم هما عند المعلم الثالث وسيلتان لغاية، إنه تعلم هادف إلى مكارم الأخلاق والعادات الحسنة. وقد يكون هذا نظري أكثر منه عملي، إذ يمكن أن نطلق عليه التعليم النظري عند ابن سينا. فالصبي عندما يتعلّم هذه القواعد ولو نظرياً، يتشوّق إلى تطبيقها عملياً، لما تلاقي في نفسه من الرضى والقبول، وعند الآخرين من التشجيع، فينتقل بها إلى مرحلة العمل والتطبيق، عندما يؤهله عمره وحياته الاجتماعية لذلك؛ إنه التعليم الهادف والغائي، وهي غاية الفلسفة العملية عند ابن سينا «تحصيل عمل فيه خير».

وبهذه الطريقة يكون ابن سينا قد تناول التربية الخلقية والعقلية في آن واحد. فبحفظ الشعر وفهمه واستيعابه وتكراره، يساعد على تقوية الذاكرة والحافظة، وتوسيع المدارك، وتهيئتها لاستيعاب وحفظ ما هو أصعب وأكثر تعقيداً؛ هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى لما يتضمنّه الشعر من حكم ونصائح ومفاخرة، فيكون لديه رصيد خلقي يتسلح به، وحافز له لأن يمارسه في حياته العملية والاجتماعية. لهذا نراه يأبى على الصبي أن يتعلم من الأشعار الهجاء والمديح والغزل وغيرها، كي لا يختلط عليه، ويُرتبك في توجيهه، فنسيء إليه من حيث لا ندري. إذ ليست الغاية من تعلم الشعر وفنونه وأنواعه، الشعر بذاته، إنما الغاية هي الأخلاق والتأديب. لذا اقتصر على الشعر الصادق الذي ينضح بالأخلاق الكريمة والقيم الرفيعة.

وإلى مثل هذا من الأمانة والصدق في التعليم، دعا إفلاطون في مدينته الفاضلة [3].

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص ١٠٩٧ ـ أنظر للمؤلف: الفكر التربوي عند ابن خلدون.

(٢) فصل سياسة الرجل ولده، ص ٢٥٢ من هذا الكتاب.

(٣) الجمهورية، فصل التعلم، ص ٥٤، الترجمة العربية «أحمد مظهر سعيد».

فبهذه الطريقة يكون منهج الشيخ الرئيس قد جمع إلى جانب تعلم القراءة والكتابة، الوقاية من هجوم العادات والأخلاق الذميمة، وأيضاً التدريب على الأخلاق والشيم الرفيعة، فكان طبيباً ومعلماً في آن واحد. وليس هذا سوى محاولة للانتقال بآرائه النظرية إلى المجال التطبيقي [1] في التربية الخلقية.

ثالثاً ـ التعليم الجماعي: على الرغم من أن والدته كانت قد أحضرت له مؤدباً ومعلماً للقرآن مع أخيه في البيت، لم يفضل ابن سينا للصبي الواحد أن ينفرد مع المؤدب، إنما يدعو إلى أن يكون مع الصبي رفاق من أبناء الجلّة وعَلّيّة القوم، عندهم من الأخلاق العالية والآداب المرضية ما يسمح للصبي بالاستفادة منهم، والتخلّق بخلقهم، واكتساب عاداتهم. وسنحاول فيما يلي أن نستعرض أثر التعليم الجماعي وقيمته التربوية كما تصورها ابن سينا.

أ ـ الأثر النفسي للتعليم الجماعي: وإذا كانت التربية الحديثة اليوم تدعو لأن تكون روح المدرسة استمراراً لروح البيت ولجو المجتمع اللذين يحياهما الصبي، كي لا يكون هناك تنافر واختلاف بين ما يسود البيت من جو وأسلوب في المعاملة، وما في المدرسة والمجتمع، لما للاختلاف من أثر على شخصية الطفل وسلامة نموّه.

فقد رأى ابن سينا: « إن في ذلك تهذيباً لأخلاقهم، وتحريكاً لهممهم، وتمريناً لعاداتهم » [2]. كان المعلم الثالث يعي حاجات الطفل النفسية في هذه المرحلة، وكان يدرك ميله إلى اللعب، وحاجته إلى التقدير والانتماء، والشعور بالتفوق والنجاح. وهذا ما اكتشفه علم النفس الحديث، وطالب بإشباع هذه الحاجات وتأمينها للطفل، بطرق وأساليب تربوية حديثة. وابن سينا لم تخفَ عليه هذه الحاجات والميول، فاختار للطفل الرفاق والأصحاب، حيث قال: « إن انعزال المؤدب بالطفل، أجلب للضجر والسآمة، فلا بدّ له من أن يباهي زملاءه ويغبطهم. كما إن الرفاق يتعارضون الزيارة

---

(١) انظر النصوص، رسالة في البر والإثم، ص٣٥٣ من هذا الكتاب.

(٢) فصل سياسة الرجل ولده، ص ٢٥٢ من هذا الكتاب.

ويتبادلون الحقوق. كل هذا من أسباب المباراة والمباهاة والمساجلة والمحاكاة »[1]
وبهذه الطريقة يتهيأ الصبي للحياة الاجتماعية، كما يتحقق له الانتماء والتقدير، والشعور بالأمن، والاطمئنان للمستقبل، لما يحققه من نجاح وتفوق على زملائه في هذا المجال أو ذاك.

ب ـ الأثر الاجتماعي: إن الصبي في هذه المرحلة من حياته، يتهيّأ للحياة الإجتماعية ويُعدّ لها، فلا يمكن تأمين هذا وتحقيقه في حال انفراده بالمؤدب بعيداً عن الزملاء والأقران. وانما العكس، يكون فيه العزل والنفي عن المجتمع الذي سيخرج إليه في المرحلة التالية، فيفاجأ بما سيراه من غرائب واختلاف وشرور، مما يسود وينتشر في المجتمع. إذ لا بد أن يكون قد تهيّأ له، ولا يكون هذا إلاّ عن طريق الزملاء والأصحاب، والتعامل معهم، وتبادل الحقوق والواجبات فيما بينهم.

جـ ـ الأثر العقلي والتعليمي: أما عن أثر التعليم الجماعي في البعد العقلي وتنمية المواهب والمدارك، فإن ذلك يتمظهر بالمساجلة والمداولة والاستهجان والتعجّب، وهذا ما يسود عادة طبيعة العلاقات بين الأطفال، يقول ابن سينا: « يتحادث الصبيان، والمحادثة تفيد انشراح العقل، وتحلّ منعقد الفهم؛ لأن كل واحد من أولئك يتحدث بأعجب ما رآه، وأغرب ما سمع. وتكون غرابة الحديث سبباً للتعجب منه، والتعجب سبباً لحفظه، وداعياً للتحدث به »[2]. كما إن هذا يساعد الصبي على سرعة التعلم والتخرج، وهذا يعزّز شعوره « بالأنا »، بما يحققه من نجاح وتفوق، أو بما يقع فيه من إهمال وتقصير، فيعطيه فكرة عن نفسه، وعن مركزه الحقيقي بين الرفاق؛ فيكون هذا حافزاً على تحسين وضعه وتعديل سلوكه، فيتخلص مما عنده من تقصير، ويزيد ما عنده من نجاح وتفوق. فالطفل بين الرفاق تُشحذ همته وتظهر طاقاته، لما يثار بينهم من منافسة ومباهاة وتقليد وإيحاء. وهذا ما تعتبره

---

(١) المرجع السابق.
(٢) المرجع السابق.

التربية الحديثة من دوافع التعلّم عند الأطفال. ولا شك أن ابن سينا كان يدرك أهمية هذا الجانب في تنشئة الأطفال، فدعا إليه مباشرة بقوله: « ينبغي أن يكون مع الصبي في مكتبه صبية من أولاد الجلّة ».

ولكون ابن سينا طبيباً قبل أن يكون مربّياً، مفضلاً الوقاية على العلاج، مازجاً الأخلاق بمعظم نظرياته وآرائه، فقد أخذ بالقول المأثور (درهم وقاية خير من قنطار علاج)، فكان من الطبيعي أن ينعكس هذا على آرائه التربوية، والتي يمكن إدراجها تحت عنوان التربية الوقائية، (L'éducation protectionnelle)، والتي تتلخصّ بوصايا ابن سينا التالية:

١ ـ باختيار المرضعة الصحيحة الجسم والعقل.
٢ ـ المباشرة بالتأديب المبكر للصبي قبل هجوم الأخلاق الذميمة.
٣ ـ بتحصين خلقي، بتعليمه الأشعار المختارة والهادفة.
٤ ـ إختيار الأقران الذين يتحلّون بأخلاق حميدة.

ولعله كان قد عانى من الطريقة التي اختارها له والده للتعلم (إحضار مؤدب له ولأخيه إلى البيت)، فتركت عنده انعكاسات سلبية، ولمس بهذه الطريقة بعض المساويء فأراد لغيره أن يتجنّبها. وانسجاماً مع تنشئته وتربيته الأرستقراطية، وإمعاناً بالحذر والوقاية، كان اختياره لرفاق الصبي « من أولاد الجلّة وعلّيّة القوم ».

٣ ـ مرحلة التعليم المهني (تعلم الصناعة):

يقترح ابن سينا لهذه المرحلة برنامجاً صعباً لكنه واضح، نظراً لما لهذه المرحلة من أهمية بالنسبة للفرد والمجتمع. ويضع لهذه المرحلة المبادىء التالية:

المبدأ الأول ـ اختيار الصنعة التي يميل إليها الصبي:

يقول ابن سينا: « أنظر عند ذلك إلى ما يريد أن تكون صناعته، فوجهّه

لطريقه »[1]. فهو إذاً يفضل اختيار الصناعة التي يميل إليها الصبي نفسه، نظراً لما لهذا الميل الفطري والطبيعي من عوامل مساعدة على النجاح. ويعتبر أن لا بد للصبي من مرحلة تمهيدية، حيث يضاف إلى ما تعلمه في السابق بعض العلوم اللازمة للتخصّص. إنها مرحلة إعداد، فإذا أراد الكتابة، يضاف إليها دراسة اللغة والحساب والخط؛ وإن أراد أخرى، أضيف إلى مواد تعلمه مواد ضرورية ولازمة لهذا التخصّص، فإذا أظهر انسجاماً ونجاحاً بها، تابع تحصيله حتى يتقنها ويصبح حاذقاً بها ومُلماً بجميع جوانبها، وتكون وسيلته الشريفة لكسب المعاش. لكنه يعود ليقول: « ليس كل صنعة يرومها الصبي ممكنة ومؤاتية له لأنه لو كانت الصناعة والآدات تنقاد بالطلب والمرام، دون المشاكلة والملاءمة، لما كان أحد غفلاً عن الآداب، وعارياً عن الصناعة، ولأجمع الناس على اختيار أشرف الآداب، وأرفع الصناعات »[2].

المبدأ الثاني - مراعاة عامل البيئة والوراثة في اختيار المهنة:

إنه المبدأ الثاني من مبادىء هذه المرحلة التي يرسمها ابن سينا. فيقول بسهولة بعض الآداب على قوم، وصعوبتها على آخرين. فواحد من الناس تواتيه البلاغة، وآخر يواتيه النحو....[3].

إذاً هناك عامل مؤثر في استعدادات الصبي وميوله، وهو عامل البيئة التي عاش فيها، والتي تطبّع بطباعها، إلى جانب عامل الوراثة التي حددت له مسبقاً استعداداته ومقدراته الكامنة، وغدت موجودة فيه بالقوة.

وعلى مستوى الأفراد كثيراً ما نرى أن صناعة الأب يتوارثها الأبناء، عن قصد

(١) المرجع السابق.
(٢) المرجع السابق.
(٣) المرجع السابق.

أو غير قصد، عن جدارة أو غير جدارة. كما إننا نرى كثيراً من الآباء الميسورين يريدون أن يجعلوا من أبنائهم أصحاب مهن وصناعات عالية لا تتناسب مع ميولهم واستعداداتهم، فيضيع الوقت عليهم ويدفعون المال الكثير دون جدوى. وهذا ما ينبّهنا إليه ابن سينا، إذ من الطبيعي ألا يتساوى الأفراد والشعوب في إمكانياتهم ومؤهّلاتهم وميولهم، وفي اكتساب الصناعات والمهن. فعلى مدبّر الصبي أن يراعي هذه الناحية، وأن لا يلزمه بما لا يتناسب معه، وبما هو غير مستعد له، فتضيع جهوده وتفشل خطته ويرتبك الصبي. هذا بالإضافة إلى ما لتغير المهن والصناعات من أثر سلبي على الصبي، بما يسبّبه من ضياع الجهد والوقت والمال، ومن إحباط لا يساعد ولا يسهم في نجاحه، حتى لو أُريد له فيما بعد غيرها من الصناعات المناسبة له، أو المهيّأ لها، بعد أن يكون فقد الثقة بنفسه وانعدم قبوله لذاته، أخذاً بالمبدأ القائل: (النجاح يؤدي إلى النجاح، والفشل يجر الفشل).

المبدأ الثالث ـ مراعاة الفروق الفردية:

الفروق الفردية أمر أخذت به التربية، قديمها وحديثها، وخاصة في مجال التخصّص المهني والتعليم العالي. إذ توصّلت الدراسات إلى أن كل تخصّص يلزمه طاقة جسدية معينة، ومقدرة فكرية خاصة، ومستوى من الذكاء محدد. والأفراد غير متساوين في مُقدراتهم الجسدية، وطاقاتهم الفكرية، ومستوى ذكائهم، بالإضافة إلى تكوينهم السيكولوجي والعاطفي؛ فهذا سريع التعلم، وذاك بطيئه، وهذا ذكي وذاك بليد، هذا هادىء الطبع وذاك عصبي المزاج... الخ. أمزجة مختلفة وفوارق متعدّدة، منها ما هو موروث ومنها ما هو مكتسب، ولا يدري ابن سينا سرها وكنهها فيقول: «ولهذه الاختيارات والمشاكلات والمناسبات أسباب غامضة، وعلل خفيّة تدق عن أفهام البشر، وتلطف عن القياس والنظر، لا يعلمها إلا الله جل ذكره»[1].

---

(١) المرجع السابق.

وهذا ما نراه سائداً بالفعل. إقتنع به علم النفس الحديث، إذ توصل إلى اكتشاف فوارق وميول فردية، أقرَّ بوجودها؛ ولكن من حيث التفسير والتعليل، اختلف العلماء في أسبابها وبواعثها، هل هي نتيجة الوراثة؟، ومنهم من يقول أن الإنسان إبن البيئة والمحيط[١]؛ أم هي بتأثير بالبيئة والمحيط؟، ومنهم من يقول أن الجينات (Genues) الوراثية هي حوامل الاستعدادات[٢].

فإن كانت الوراثة هي الاستعدادات بالقوة، وتكون كامنة، فإن البيئة والمجتمع هما اللذان يفجرانها ويخرجانها إلى حيّز الفعل والتطبيق.

وهكذا نرى الشيخ الرئيس قد سبق عصره بمئات السنين، حيث رأى أسباب هذا التفاوت والاختلاف، ومن ثم الاتجاه، يدق عن الفهم ويلطف عن القياس والنظر. وبالرغم من جهله الأسباب الكامنة وراء هذه الميول وما ينتج عنها من الفوارق، فهو يطلب أخذها بعين الاعتبار على أنها حقيقة قائمة، ولا يمكن التغاضي عنها، خاصة في مجال التربية والتعليم. وهذا ما أشار إليه الغزالي بقوله: «كما إن الطبيب لو عالج جميع المرضى بعلاج واحد، قتل أكثرهم، كذلك المربي لو أشار على المريدين بنمط واحد من الرياضة، أهلكهم وأمات قلوبهم. وإنما ينبغي أن ينظر في مرض المريد، وفي حاله وسنّه ومزاجه، وما تحتاجه نفسه من الرياضة، ويبني على ذلك رياضته»[٣].

المبدأ الرابع ـ التعليم المنفـرد (التربية الخاصة) L'éduction privée:

• **تعليم المعاقين والاتكاليين والمتخلّفين:** لا يخلو من هؤلاء مجتمع أو عصر، ففي كل مجتمع وفي كل عصر يوجـد العديد من هذه الفئات. فهناك أصحاب العقول والأموال الذين لم يبخلوا على أبنائهم بجهد ومال، وأرادوا لهم اكتساب الأدب والصناعات، فلم يفلحوا. كما أن هناك الكثير ممن نافرت أطباعهم أية صناعة، أو

---

(١) من الفلاسفة الاجتماعيين: دوركهايم، هوبز (Hopes).

(٢) من علماء الحياة والوراثة: ترمان (Termen)، جيلتون (Gelton).

(٣) الغزالي، إحياء علوم الدين، جـ ٣ ـ ص ٥٢، فصل «رياضة النفس وتهذيب الأخلاق».

اكتساب أي أدب، ففشلوا في كسب المعاش، ولم يحققوا النجاح. كما أن هناك العديد ممن قست عليهم الطبيعة، فتركتهم غير مهيئين فسيولوجياً، فجعلت منهم عاطلين وعالة على مجتمعهم، لأنهم غير مهيئين لاكتساب أية صناعة. هؤلاء هم فئة المعوّقين.

أدرك ابن سينا، بنظرته الشاملة للمجتمع وبواقعيته البعيدة النظر، أنه لا بد من وجود فئات عاجزة عن تعلم أية صناعة، بسبب قصور ذاتي، جسدي كان أو فكري، أو لاتّكالية تكونت لديهم نتيجة سوء التربية والتوجيه، فرأى أن لا بد من الاهتمام بهذه الفئات، لتأخذ دورها في المجتمع، وكي لا تكون عالة على غيرها، ولتحقّق في حياتها العيش الشريف.

ولكي يكون ابن سينا منسجماً مع تعاليمه ومعتقداته، اذ أنه يحرّم التعطل والبطالة في المجتمع. فالإنسان المعطل ليس له مكان في مجتمعه، وذلك كي لا يكون ظالماً لهم وهم مظلومون، ويعاقبون على ما لم يكونوا سبباً له، وغير راجع لإرادتهم. لذا يطلب من المؤدب، لمثل هؤلاء، وضع خطة ومنهجية تختلف من قريب أو بعيد عما وضعه للأسوياء من الأطفال والصبيان. وتقوم هذه المنهجية على المبادىء التالية:

أ - **إخضاعهم لعملية اختبار ومتابعة:** في هذا الاختبار يتضح للمؤدب ما هم عليه من مستوى الذكاء، وما هم فيه من الطباع، وما هي مقدرتهم الجسدية. وعلى أساس هذا الاختبار، يدرك لأي شيء يصلحون، وعلى أيّة صناعة يقدرون، لتوكل إليهم ليكسبوا منها عيشهم. ولا يخفى علينا أن مثل هذا الاختبار يتطلب معرفة مسبقة بالصناعات والحرف والمهن، وما تتطلبه من مقدرات عقلية، وانفعالات عاطفية، وطاقات جسدية، وهذا ما يسمى في علم النفس الصناعي بالتحليل العلمي للعمل (L'analyse scientifique)، وهذا ما دعا إليه إفلاطون في الجمهورية، عندما قال بتقسيم العمل بين المواطنين حسب استعداداتهم ومقدراتهم [1].

---

(١) إفلاطون، كتاب الجمهورية، ص ٧٦.

ب ـ الوقوف على مدى تقبل الصبي للصنعة التي اختيرت له: حيث لا يقف ابن سينا عند اختبار الصبي واختيار العمل المناسب له، إنه يتوقع ويفترض خطأً في الاختيار أو عدم التلاؤم، وهذا أمر طبيعي قد يحدث، لذا فهو يطلب من المؤدب أو المربي وضع الصبي تحت المراقبة والاختبار المستمر، للوقوف على مدى تقبله لهذا العمل وميله إليه، وهل جاء هذا القبول عن علم وعرفان، أم عن طريق الضغط والإكراه. ولينظر أيضاً في طريقة استعماله الأدوات والوسائل لهذه الصناعة التي اختارها، إذا كانت محقّقة للغاية أم خاذلة لها.

وبعد هذا الاختبار الدقيق والمراقبة المباشرة، والتحقق من موافقة العمل لاستعدادات الصبي، يطلب من المؤدب أن يبث العزم (فإن ذلك احزم في التدبير، وأبعد من أن تذهب أيام الصبي فيما لا يواتيه ضياعاً)[1].

وبهذا يكون ابن سينا قد حقق ما كان ينادي به ويطلبه، وهو عدم وجود من لا يعمل في مدينته، أو من يمتهن مهنة غير شريفة لا يقرها الدين ولا تعود بنفع على المجتمع، بعد أن أوجد الفرص للجميع، وقدم لهم المساعدة في الاختيار والتوجيه، موفقاً بين تطلعاته وأمانيه وخططه في تنشئة الأفراد والأجيال.

ثانياً ـ الأهداف التربوية والتعليمية

بعد أن تتبعنا منهج ابن سينا التعليمي وأسلوبه التربوي، رأيناه يهدف ويتطلّع إلى وجود أفراد عاملين في المجتمع غير عاطلين، فيكون العلم عنده لمنفعة وخير يجنيه الفرد والجماعة. والخير هو غاية الفلسفة العملية عنده، إنها أقرب للتربية البراغماتية أكثر من أي تربية أخرى، إذ أن طبيعة الإنسان وتكوينه يتطلبان منه البحث عن الرزق وكسب المعاش، لتستقيم له الحياة، ويحفظ له البقاء، لذا فهو يدعو إلى تعليم وتربية تضمن لكل فرد صناعة، يستطيع الكسب منها بجدّه ونشاطه، وهذا مما يتلاءم

(١) فصل سياسة الرجل ولده، ص ٢٥٢ من هذا الكتاب.

مع تعاليم الشرع، التي كان الشيخ الرئيس يستوحي منها آراءه ونظرياته الفلسفية، في المجالين النظري والعملي. يجب أن يكون للعلم والتعليم غاية قريبة ومتصلة بحياة الإنسان وبحاجياته الدنيوية، إلى جانب الأهداف والغايات القصوى للتربية الدينية والخلقية.

وهكذا يكون ابن سينا قد عالج في برنامجه التعليمي والتربوي جانبين رئيسيين:

١ ـ الجانب الخلقي: فالتربية الخلقية المبكرة والموجهة دينياً، غاية ومنطلق في آن.

٢ ـ الجانب الاجتماعي: بتوجيه الفرد الاتجاه المناسب لإمكانياته، وتأمين العمل المناسب كيلا يكون متعطلاً، وليكون منتجاً ومفيداً لنفسه ولمجتمعه.

اذ يرى أن على المؤدب، عندما يوغل الصبي في صناعته، أن يعرض عليه التكسّب والعيش منها، فيحصل له منفعتان:

الأولى: يشعر بالكسب الذي يسعى إليه بحلاوة الصناعة وجدواها العظيمين، فيحاول أن يرفع من مستواه بها، ويزداد إتقاناً لها. وهذا ما فيه خير له وللجماعة.

الثانية: بانصرافه للعمل والكسب مبكراً، ممّا يصرفه عن الكسل والركون إلى ما خلفه له أبوه، حيث يستعطى حال الكفاية، لأنه كما يقول: «كما رأينا من أبناء المياسير من سلم من الركون إلى مال أبيه، فلما عوّل عليه، منعه من طلب المعيشة بالصناعة، وعن التحلي بلباس الأدب»[١].

ومتى يصبح الصبي متمكناً من صناعته، قادراً على التكسب منها، (فمن حسن التدبير أن يفرد رحله ويزوج).

وهكذا يكون المعلم الثالث قد وضع لنا خطة محكمة ومنسقة ومتكاملة لتربية

---

(١) المرجع السابق.

الأولاد وتنشئتهم، تتعهّدهم من الرضاعة، مروراً بالمدرسة، منتهية بالتخصّص واكتساب الصنعة، ليخرجوا إلى المجتمع أفراداً عاملين، ولا يتركهم إلا بعد أن يطمئن عليهم، وعلى مقدرتهم على تحمل مسؤوليتهم كأرباب أسر ومدبّرين لشؤونهم، سعداء فاضلين في المجتمع.

ثالثاً ـ فنون وصنائع حثّ على تعلمها

لم يقتصر برنامج ابن سينا التعليمي على الفنون والصناعات والعلوم الضرورية والمفيدة للفرد والمجتمع فقط، بل أشار أيضاً إلى صناعات ومواد لها الفائدة، من قريب أو بعيد، للإنسان. وجاءت هذه في رسائل مستقلة، وقد خلا منها «كتاب السياسة» لأسباب، وهي الإيجاز كما أشار هو نفسه. ومن هذه الفنون نذكر: الموسيقى، والرياضة والفروسية.

أ ـ الموسيقى:

لم يشر إليها في كتاب السياسة، وإنما أفرد لها رسالة خاصة (رسالة في الموسيقى)، حيث أفاض فيها وأجاد، متحدّثاً عن القضايا التقنية، والاصطلاحات العلمية والفنية لهذا الفن. كما أن الأب قنواتي أورد له مخطوطاً بعنوان (الموسيقى)، مستنداً بذلك على «أرجن». وهذا المخطوط مؤلف من ثلاثين سطراً [1]. ولا يخفى علينا ما أعطى الفلاسفة الأقدمون للموسيقى من اهمية، وما لها من أثر في النفس على الصعيدين التربوي والأخلاقي. فهي عند إفلاطون: «يجب أن نعلق الأهمية القصوى على التربية الموسيقية، لأن الإيقاع والانسجام ينفذان إلى أعماق النفس، ويستحوذان عليها بقوة، وبهذا يصبح الرجل وقوراً إن صحت تنشئته، أو العكس، ومن تصلح تنشئته تكون له عين نفّاذه حادّة النظر لنقائص الفن وأخطار الطبيعة» [2].

---

(١) الأب قنواتي، مؤلفات ابن سينا، رقم ١٧٢، ص ٢٣٣.

(٢) إفلاطون، الجمهورية، ص ٥٦.

كما إنها عند أرسطو (مبدأ كل مباهج الحياة)[1].

وقديماً اعتقد اليونان أن الموسيقى تؤثر في الأخلاق وفي بناء الثقافة، وجعلوها منهجاً أساسياً من مناهج التعليم. ولعلهم أخذوا هذا عن المصريين القدماء[2].

وبما إن فيلسوفنا كان متأثراً برائدي الفلسفة اليونانيين، فإنه لم يُخْفِ تأثره هذا، فأشار إلى دور الموسيقى وأهميتها، وتناولها بثاقب نظرة في كتاب الشفاء[3]، كما أتى على ذكرها في كتاب القانون. وقد اعتبرها ضرورية للطفل، إذ تقوي مزاجه وتؤمّن له النوم الهادىء[4]. ومن مظاهرها العملية الحداء والغناء الذي تطلقه الأمهات عندما يردن لأطفالهنّ النوم.

ويتحدث ابن سينا عن الموسيقى في رسالة أخرى أيضاً، يذكر فيها متى يجب أن نستمع للموسيقى، وما هي الآلات التي يجب أن تستعمل لكل حالة من حالات البدن[5].

وهكذا يكون للموسيقى عند ابن سينا دور تربوي، فضلاً عن أثرها في تعديل المزاج وإدخال الراحة إلى النفس، وفي الشفاء من بعض الحالات، وهي ذات وظائف تتعدّى العقل. كما إنه هو نفسه أحب الغناء والموسيقى في حياته الخاصة، وكان يلجأ إليها عندما يشعر بالانزعاج والاضطراب في المزاج، فيطلب المغنين والعازفين. وقد تم له هذا في أحرج الأوقات وهو يتهيّأ للموت[6].

كما كان يعتبر أن الموسيقى من العلوم الرياضية الأصيلة، فيقول: « نعرف به حال

---

(١) أرسطو، كتاب السياسة، ص ٧٦. ترجمة لطفي السيد والأب عبده اليسوعي.

(٢) عمر فرّوخ، تاريخ العلوم عند العرب، ص ٥٤ (بيروت ١٩٧٠).

(٣) كتاب الشفاء، ص ١٢.

(٤) كتاب القانون، ج ١، ص ١٥١.

(٥) رسالة في فضائل الشراب وسياسة البدن، ص ٢٨١ من هذا الكتاب.

(٦) أنظر سيرته الذاتية كما رواها تلميذه الجوزجاني.

النغم، ويعطي العلّة في اتفاقها واختلافها، أو حال الأبعاد والأجناس والمجموع والانتقالات والإيقاع، وكيفية تأليف اللحون،والهداية إلى معرفة الملاهي كلها بالبرهان »[1]. كما إنه لم يختلف عن أقرانه، أمثال الفارابي وابن خلدون وإفلاطون وأرسطو، حيث رأوا أن الموسيقى إنما وجدت للرد على حاجة الحيوان والإنسان للاجتماع بعد الافتراق، كما إن الأصوات تعبّر عن حاجات وعواطف. وهكذا يكون ابن سينا قد عالج هذا الفن كعلم وصناعة، له قوانينه ومباحثه وأهدافه. فيكون دورها التربوي في هذه الحالة، هو في الكشف عن هذه الحاجات الطبيعية لدى المرء، وافساح المجال في التعبير عنها، طالما أن التربية عليها التعامل مع هذا النوع من الحاجات[2].

ب ـ الرياضة والفروسية:

الفن الثاني الذي دعا ابن سينا لتعلمه هو الرياضة والفروسية، لما لها من دور تربوي مؤثر على أخلاق المرء وجسده على السواء، وإن كان هذا الفن يقتصر على طبقة معينة من طبقات المجتمع، وهي طبقة الأشراف، الذين يكونون عادة مهيأين لاستلام زمام الأمور وإدارة دفّة الحكم، فهم يتربّون على حب الرياضة والفروسية، للتحلي بخلقها والأخذ بمبادئها.

وابن سينا كطبيب، أعطى للجسد حقه من العناية والتربية، ليؤهّله للمقاومة والثبات في الحياة العملية المستقبلة. وكانت الفروسية عنده من الصناعات الشريفة التي تتطلب جهداً جسدياً، وهي من حيِّز الشجاعة وصناعة الفرسان والأساورة[3]، ويمكن تعلمها لكل من يرومها ويكون مهيّأ لها من الصبيان.

---

(١) رسالة في أقسام العلوم العقلية، ص ٢٦١ من هذا الكتاب.

(٢) أنظر « أوبير »، التربية العامة، فصل التربية الطبيعية.

(٣) كتاب السياسة، فصل سياسة الرجل دخله وخرجه، ص ٢٤٦ من هذا الكتاب.

رابعاً ـ صفات وخصائص المؤدب الصالح ودوره

نرى في الفكر التربوي العربي والإسلامي نظرات صائبة لما يجب أن يكون عليه المؤدب الصالح، وهي آراء تقترب من الآراء التربوية الحديثة في المربّي أو المعلم.

وآراء ابن سينا في المؤدب، وإن كانت لا تتصف بالجدة التامة، حيث كانت مألوفة في عصره وفي مجتمعه؛ وإن كانت مثالية إلى حد ما، لكنها صائبة وضرورية للأخذ بيد الصبي، وللتنشئة السليمة التي أرادها له استناداً إلى المبدأ القائل: (ليس كل متعلم يمكن أن يكون معلماً).

ولنتناول دور **المعلم أو المؤدب** كما يراه الشيخ الرئيس:

أ ـ هو الذي يتناول الأبناء منذ طفولتهم الثانية (عمر المدرسة)، أي بعد أن يكون الطفل قد أصبح قادراً على تعلم الأدب مستقبلاً.

ب ـ وهو الذي يتعهدهم حتى مرحلة متأخرة من العمر، تنتهي بمرحلة تعلم الصناعة، والخروج إلى المجتمع وإفراد الرّحل، كما رأينا في منهجه التربوي والتعليمي.

فالمؤدب إذن في التربية السيناوية قطب الرحا، والركيزة التي تصنع الأجيال، فتناوله كما تناوله غيره من المربين العرب المسلمين (فقهاء وفلاسفة)[1]. فالمؤدب هو الذي سيحل محل الآباء في تربية وتنشئة الأجيال، فلا بد إذن من ان تتوفر فيه شروط ومواصفات ومن هذه الشروط ما يتعلق بطبيعة المهنة، ومنها ما يتعلق بالشخص الذي ستوكل إليه هذه المهمة الصعبة والخطيرة.

أ ـ صفات مهنية:

على مؤدب الصبي أن يكون (بصيراً برياضة الأخلاق، حاذقاً بتخريج

---

(١) ابن خلدون، «المقدمة» ـ إبن المقفع، «البيان والتبيين» ـ الفارابي، «آراء أهل المدينة الفاضلة» ـ الغزالي، «إحياء علوم الدين»... وغيرهم.

الصبيان)[1]، وبقدر ما يحوز المعلم من هاتين الصفتين، يكون أقرب إلى النجاح، وأكثر تحقيقاً للغايات، إذ أن رياضة الأخلاق تتطلب المعرفة بالطباع وميول النفس وأطوارها، وما فيه من خيرها أو شرها؛ فلا يلتبس عليه ما يفيدها وما يؤذيها، إذ أن العلم بالشيء غير تعليمه، وليس كل ما يعرفه المرء يستطيع نقله وتعليمه للآخرين. والتعليم مهنة شاقة، فالمعلم يحمل معه إلى التلميذ نتائج تجاربه وخبراته الطويلة في الحياة، منذ طفولته حتى لحظة نقل العلم. ويرى ابن سينا في هذه الصناعة على إنها صناعة من حيّز الأدب والعقل، وهي من الصناعات الشريفة.

ب ـ صفات أخلاقية:

إن الطفل يُخلق صفحة بيضاء، وعنده الاستعداد الفطري لقبول الفضيلة والرذيلة على السواء، (كل مولود يخلق على الفطرة)، فأخلاقه وعاداته ستكون بالتكسب والتعلم. ومن أولى من المؤدب وأجدر منه في تعليم ونقل الأخلاق الفاضلة والعادات الحميدة؟ والجاحظ روى من وصية عقبة بن سفيان لمؤدب ولده، فقال: «ليكن أول ما تبدأ به من إصلاح بني، إصلاح نفسك، فإن أعينهم معقودة بعينيك، فالحسن عندهم ما استحسنت، والقبيح عندهم ما استقبحت»[2].

وكما نعلم، فإن التقليد عند الأطفال هو أحد طرق التعلم. وإفلاطون في جمهوريته يرى إن الأطفال يتقبّلون كل شيء أو أي أثر نريد أن نطبعه فيهم، حيناً بالإيحاء، وبالمحاكاة حيناً آخر. من هنا يبرز دور المؤدب وما سوف يعكسه على تلاميذه من خلق وشيم وعادات وقيم. و«القوصي» يتساءل: إذا كان المعلم قائداً يقتدي به الأطفال، فهل يظهر لهم على طبيعته، أم يظهر لهم كنموذج مثالي ليقتدوا به ويتشبهوا به ويتعلموا منه؟. ويجيب على السؤال بقوله: «الظهور على الطبيعة، لأن التصنّع فيه

---

(١) فصل سياسة الرجل ولده، ص ٢٥٢ من هذا الكتاب.

(٢) الجاحظ، البيان والتبيين، ج ١، ص ٥٣.

رياء ويكتشفه الأطفال، وإذا اكتشف الأطفال الرياء، فإنهم لا يطمئنون إليه، ويتعلمون منه الرياء »[1].

وهذا نفسه ما يطلبه ابن سينا من مؤدب الصبي، ليظهر على طبيعته دون تصنّع ولا رياء، حين يقول: « يجب أن يكون وقوراً ورزيناً، بعيداً عن الخفة والسخف، قليل التبذل، ذا مرؤة ونزاهة ». كان يدرك أن هناك صفات أخلاقية لا بد منها للمؤدب، وأن (فاقد الشيء لا يُعطيه)، فكيف يمكن أن يتعلم الصبي الأمانـة ممن لا أمانة له، والصدق ممن ليس بصادق، والنزاهة والمرؤة ممن لا نزاهة ولا مرؤة عنده!.

وإذا كان ابن سينا قد ابتدأ في أول فصل من فصول الكتاب (السياسة) طالباً من الإنسان أن يحسن تدبير نفسه قبل أن ينتقل إلى تدبير الآخرين، فكيف بالمؤدب الذي يطلب من تلميذه ما لا يقدر هو نفسه أن يعطيه له. وكثيرة هي الحكم والنصائح الواردة بهذا المعنى في الكلام المأثور والأدب العربي[2].

لم يخف على ابن سينا ما للمؤدب من أثر مباشر على الصبي، حيث إنه سيلازمه. وهو أول من سيتطبع بطباعه، فإن كانت خيّرة، سوف تنضح بالخير، أو سّيئة، سوف تنضح بالشر، لأن الطفل لا يميّز بين المجاز والحقيقة، وما يعتقده في هذه السن ينزع لأن يصبح ثابتاً لا يمحى[3].

جـ - صفات اجتماعية:

كما إن التربية تتناول الطفل من الناحيتين الفردية والاجتماعية، الفردية بما تشمله من بناء لشخصيته وخلقه وسلوكه، فهناك أيضاًالتربية الاجتماعية، التي تهيئه للحياة

---

(١) د. عبدالعزيز القوصي، أسس الصحة النفسية، ص ٥٤.

(٢) إبدأ بنفسك أولاً، لاتنه عن خلق وتأتي مثله؛ إفعل ما تقول ولا تقل ما لا تفعل... قرآن: تأمرون بالمعروف وتنسون أنفسكم.

(٣) الجمهورية، ص ٤٩، الترجمة العربية.

في المجتمع. لذا يطلب ابن سينا من المؤدب أن يكون: « قد خدم سراة الناس، وعرف ما يتباهون به من أخلاق الملوك، ويتعايرون به من أخلاق السفلة، وعرف آداب المجالسة والمؤاكلة والمحادثة والمعاشرة »[١]. على عاتق المؤدب يقع تأهيل الصبي للحياة الاجتماعية، وترويضه على العادات والتقاليد التي سوف يمارسها، والتهيئة والإعداد لهذه الحياة؛ فعليه تقع تبعة نقل أفضل ما هو سائد في المجتمع من عادات وتقاليد، وما هو مرغوب فيه عند الخاصة، وإظهار ما هو مذموم وقبيح عند العامة، ليبتعد عنه ويأباه.

★ ★ ★

وهكذا يكون ابن سينا قد اعطى للمؤدب دوره الحقيقي، إيماناً منه أن بالاكتساب والتعلم والعادة يتكون الخلق، وليس هناك من هو مفطور على الرذيلة فقط أو الفضيلة فقط[٢].

فالمعلم عنده هو الذي يعلّم، يبني الأخلاق، يهيء لحياة المجتمع، ويختار المهن والصناعة. وما أعطاه الشيخ الرئيس للمعلم من أهمية، لم يأخذه هو نفسه من معلّميه بسبب تفوقه عليهم بذكائه الخارق، الذي ظهر عنده في سن مبكّرة[٣]؛ ومع هذا نال أساتذته منه الاحترام والتقدير بما هم أهل له. هذا بالرغم مما كان يسود في عصره من نظرة ساخرة ومزدرية لهذه الصناعةوأصحابها، وقيل فيهم ما لا يليق بهم ولا يتناسب مع دورهم في المجتمع. وقد قال الجاحظ في بعضهم ـ في أولئك الذين يعلمون أولاد العامة في الكتاتيب ـ قال: « أحمق من معلم، لا تستشيروا معلماً »[٤]. لكنه يعود لينصفهم حين يقول: « في كل طائفة أشرافها وسفلتها، ولا يجوز إطلاق

(١) فصل سياسة الرجل ولده، ص ٢٥٢ من هذا الكتاب.

(٢) رسالة في البر والإثم، ص ٣٥٣ من هذا الكتاب.

(٣) إبن أبي أصيبعة، طبقات الأطباء، ترجمة حياة ابن سينا.

(٤) الجاحظ، البيان والتبيين، ج ١، ص ٢٠٨.

الحكم على الطائفة بكاملها من خلال سفلتها ». ولهذا أكد المعلم الثالث في طلبه من الآباء على أن يحسنوا اختيار من سيقوم بتربية أولادهم وتعليمهم، مشيراً إلى الشروط والصفات التي يجب أن تتوفر فيهم، لأنه كان يعرف أن هذه الطائفة كبيرة ومنتشرة، وفيها من المرتزقة والمتطفلين الكثير. لذا فقد أعطاها حقها من الرعاية والاهتمام، حتى أن شروطه ومواصفاته كانت قريبة إلى المثل العليا والنظريات، إن لم نقل إلى المحال، ولكنها ضرورية ولازمة من باب الوقاية، لتجنب الخطأ ومخافة الوقوع في الندم.

خامساً ـ الأسلوب التربوي السيناوي

الثواب والعقاب:

الثواب والعقاب من الأمور التي شغلت المربّين والعاملين في مجال التربية قديماً وحديثاً، نظراً لما يترتب عليها من نتائج إيجابية أو سلبية على سلوك الطفل، في الحاضر والمستقبل، وكذا في تكوين شخصيته وبنائها النفسي والعاطفي. ولم يمرابن سينا بهذا الموضوع مروراً عابراً، بل أعطاه من الانتباه والاهتمام ما يستحقّه، كغيره من المواضيع الهامة التي عالجها في فلسفته العملية.

وكما أسلفنا، فإن ابن سينا كان يستوحي فلسفته وتعاليمه من الشرع والدين حيناً، ومن الفلسفة اليونانية حيناً آخر.

أ ـ الثواب والعقاب في الشرع الإسلامي[1]:

صنوان متلازمان، طالما أن هناك خيراً وشراً. فبالثواب نكتسب الأعمال الخيّرة ونميل إليها، وبالعقاب نبتعد عن الأعمال الشريرة.

(١) القرآن: ١٢/١٧ و ١٤ و ١٧، وأيضاً ١٦/٣٢ ـ ١٧ ـ ١٨ ـ ١٩ ـ ٢٠.

وكان ابن سينا يؤمن بأن ليس هناك نفوساً شريرة أو فاضلة بطبعها، وإنما يكون هذا بالعادة والاكتساب[1]. فلا بد من اختيار طرق تربوية تجعل الطفل يميل ويُقبل على الحسن من الخلق، ويرتفع ويمتنع عن الرذيل منها. ولا شك أن الثواب هو الأداة الصالحة في التربية الخلقية. حتى في الدين نرى الثواب والعقاب ملازمان لكل عمل، فالعقاب من الروادع، يمنع النفوس عن الإقدام على الشرور وارتكاب المعاصي، والثواب حافز يدفعها للإقدام على الخير والإقبال عليه. والأسلوب التربوي السليم هو الكفيل بتحقيق الغاية منها.

فلنرَ رأي ابن سينا في كيفية إنزالها ودرجاتها، فهذا ما يوضحه في فصل تدبير الرجل ولده، من كتاب السياسة. حيث يوضح لنا متى يكون الثواب والعقاب أداة إيجابية في بناء أخلاق الأبناء وتكوين شخصياتهم.

ب - الثواب والعقاب السيناويين:

كان الشيخ الرئيس يدرك، وهو الطبيب الفيلسوف، أن الخطأ وارد، وأن الكمال لله وحده، والطفل لا يعي ماذا يفعل ومتى وأين؟ غير قادر على التمييز بين ما هو خير وما هو شر، لماذا يُؤمر بهذا ويُمنع عن ذاك، ولماذا يُسمح له الآن ويُمنع عنه فيما بعد... الخ. مجموعة أوامر ونواهٍ، لدرجة قد تكون أحياناً متناقضة وغير مفهومة عنده، غير واضحة المعالم ولا محدّدة الأهداف. إنها التربية بذاتها والبناء النفسي المبتغي. أوامر ونواهٍ تطال جميع جوانب شخصية الطفل الجسدية والنفسية والعقلية والاجتماعية، وتبدو لنا لأول وهلة على قسط من الصعوبة والتعقيد، لدرجة أنا نشك في نجاحنا معها، وإمكانية تحقيق المراد منها. ولكن المعلم الثالث يبسطها لنا، ويضعها في إطارها الحقيقي والعملي. وأسلوبه في هذا المجال يتلخص في الخطوات التالية:

أولاً - الخطوة الوقائية: تأديب الطفل وترويضه قبل أن تهجم عليه وتفاجئه

(١) رسالة في الأخلاق، القسم الثاني من هذا الكتاب، ص ٣٦٩.

الأخلاق الخبيثة والشيم الذميمة. ويكون هذا بإبعاده عنها وتجنيبه إيّاها، ليكفي نفسه شر مساوئها وضرائبها، ويختصر على نفسه وعلى مؤدبه طول الطريق ومشاقها ومخاطرها، وهذا من باب الوقاية. ولأن ابن سينا كان حذراً وخائفاً من أن تهجم على الطفل الأخلاق الخبيثة، ويصعب خلاصه منها، (فما تمكّن منه من ذلك غلب عليه فلم يستطع له مفارقة ولا عنه نزوعاً، فينبغي لغُنْم الصبي أن نجنبه مقابح الأخلاق)[1]. وهذا من الأساليب التربوية الحديثة التي تدعو إلى تجنيب الطفل الخطأ والزلل الذي يعرضه للعقاب.

وبهذا المعنى قال الإمام الغزالي: « إعلم أن الطريقة في رياضة الصبيان من أهم الأمور وأوكدها، والصبي أمانة عند والديه، وقلبه الطاهر جوهرة نفيسة ساذجة طالبة لكل نقش وصورة، وهو قابل لكل نقش، ومائل إلى كل ما يمال إليه. فإن عُوِّد الخير وعُلِّمه، نشأ عليه وسعد في الدنيا والآخرة، وشاركه في ثوابه أبواه، وكل معلم له ومؤدب؛ وإن عُوِّد الشر وأُهمل إهمال البهائم، شقي وهلك، وكان الوزر في رقبة القيّم عليه والوالي له »[2]. وفي هذا المعنى جاء الحديث النبوي: « كل مولود يولد على الفطرة، وأبواه يهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجّسانه ».

ثانياً ـ عند الاقدام على الثواب او العقاب، ينبغي مراعاة طبيعة المتعلم من ناحية، والعمل الذي اقدم عليه من ناحية أخرى: « بالترهيب والترغيب، بالإيناس والإيحاش، بالإقبال والإعراض، وبالتوبيخ ». بكلمات بسيطة، ولكن ذات مدلول عميق، ثواباً كانت أو عقاباً، كما نراها تبدأ في حدود المعنويات ولا تتجاوزها. عندما يقدم الصبي على منكر أو مكروه، أو ما هو محرَّم عليه وممنوع، فهناك عقاب معنوي ينتظره ويرتقبه، ليكون رادعاً له عن تصرفاته الممنوعة، متدرجاً ومتطوراً ومتناسباً مع ما يصدر عنه وما يقدم عليه من أعمال. فمن الإعراض إلى الإيحاش إلى الترهيب فالتوبيخ، عقوبات تنّم عن العطف واللطف

---

(١) كتاب السياسة، فصل سياسة الرجل ولده، ص ٢٥٢ من هذا الكتاب.

(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين، جـ ٤، ص ١٣٦.

والمحبة، لأن المقصود من العقوبة هو التقويم وليس الانتقام. والتقويم من شروطه العطف والمحبة، ليكون هناك تجاوب وقبول من جهة الصبي، وإلاّ فقدَ قيمته وأضر بالصبي، ولم تتحقق الغاية منه.

وابن خلدون كان واضحاً في هذا المضمار، وأعطاه من الأهمية ما يستحق، فيقول: «إن إرهاف الحد في التعليم مضر بالمتعلم، لأنه من سوء الملكة، ومن كان مرباه بالقصر والقهر من المعلمين أو المماليك أو الخدم، سطا به القهر، وضيّق على النفس في انبساطها، وذهب نشاطها، ودعاه إلى الكسل، وحمله على الكد والخوف...»(1).

إذاً، يُفترض بالثواب والعقاب، التدرج والتناسب، مع المخالفة والمخالف معاً، لتتحقق الغاية التربوية منها. إذ أحياناًيكتفى بالترهيب على ذنب معين من شخص معين، وأحياناً أخرى يُحتاج إلى التوبيخ أو الضرب على الذنب ذاته لشخص آخر.

والإمام الغزالي كان قدوة ورائداً في هذا المجال، فكما كان يرى أنه لا يجوز أن يعالج جميع المرضى بالدواء ذاته، كذلك يجب أن لا يعامل جميع المتعلمين بالمعاملة ذاتها، بل يجب على المؤدب أن ينظر للمتعلم في حاله وفي سنّه وفي مزاجه وما تحتمله نفسه من المعاملة، فيكون الثواب والعقاب ليسا غاية بذاتها. وهذا ما قالت به التربية، قديمها وحديثها؛ لأن العقاب والثواب إذا أصبحا ماديين، قد يتحولان إلى غاية بذاتها، وهذا ما لا يرجوه ابن سينا.

ثالثاً ـ العقوبات المادية والجسدية (متى وكيف؟): عندما أوصى النبي (ص) بضرب الولد في السن العاشرة على تركه الصلاة، يعني أن ضربه لا يجوز للسبب ذاته قبل هذه السن. والغزالي عندما قال: «إن الأصلح للبهيمة أن لا تخلو من سوط، وكذا الصبي»، لا يعني هذا أن الضرب محمود العواقب ومضمون النتائج انما اتفق، بل ينبغي اخذ الحيطة والحذر.

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، ص ١٠٤٢.

ونجد هذا في وصية الرشيد لمؤدب ولده، التي ذكرها ابن خلدون ووجد فيها أحسن مذاهب التأديب. قال الرشيد موصياً مؤدب ولده: «يا أحمر، إن أمير المؤمنين قد دفع إليك بمهجة نفسه وثمرة قلبه.... ولا تمعن في مسامحته فيستحلي الفراغ ويألفه، وقوّمه ما استطعت بالقرب والملاينة، فإن أباهما فعليك بالشدة والغلظة؟[1].

وابن سينا لم يخالف ما هو سائد ومشروع، ولم يعترض على ما هو قائم: فحين وجد للعقاب حاجة ونفع، أقرّه ووافق عليه، حيث قال: «فإذا احتاج إلى الاستعانة باليد، لم يحجم عنه»[2]. عقوبة مادية تدل على الرفق بلا قسوة ولا انتقام، تستعمل عندالحاجة لمن احتاجها، وفي الوقت الذي تكون الاستعانة بها أمراً ضرورياً ولا مفر منه. إذ كان يدرك ما للعقوبة البدنية من أثر سلبي، بما تتركه في النفس من جرح وألم.

ولكنه لا يلجأ إليها لأنها طريقة سهلة التنفيذ، أو لأنها تؤدي أحياناً إلى نتائج مباشرة وسريعة، فهي قد تؤدي أحياناً إلى نتائج سلبية، ولا يلبث أن يظهر أثرها عند الصبي بعد قليل أو كثير، لذا فهو يفترض فيها شروطاً، وهي:

أ - (ليكن أول الضرب قليلاً موجعاً) لكي يكون الألم الصادر عنه أكثر من السرور الناتج عن الذنب، ولكي يدرك الصبي أن هناك عقاباً مؤلماً ينتظره في حال تكراره الخطأ (لأن الضربة الأولى إذا كانت موجعة، ساء ظن الصبي بما بعدها واشتد معها خوفه، ولأنها إذا كانت خفيفة غير مؤلمة، حسن ظنه بالباقي فلم يحفل به)[3]. والضرب القليل لا يدل على التشفي والانتقام، ولا يتيح للمعاقب الغضب والانفعال. كما إن الضرب الموجع القليل يترك عند الصبي ذكرى مؤلمة يتأبى حصولها وتكرارها.

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص ١٠٤٤.

(٢) كتاب السياسة، فصل سياسة الرجل ولده، ص ٢٥٢ من هذا الكتاب.

(٣) المرجع السابق.

٢ - (ليكن الضرب بعد الإرهاب الشديد وإعداد الشفعاء) ليدرك الصبي أن للضرب أهمية وقيمة، ولا يقدم عليه المؤدب إلا بعد أن استنفذ كل الوسائل، وأعيته الحيلة، آخذاً بالقول: «توقع الشيء أهم من الوقوع فيه». فإذا توقع الصبي عقوبة الضرب نتيجة خطأ أو مخالفة، ولم يُضرب بعد تدخل الشفعاء والوسطاء، فسيكون حذراً منها، متجنباً الخطأ الذي يؤدي إليها، ويكون الصبي قد أخذ الفرصة اللازمة ليفكر ماذا يترتب على هذا العمل أو ذاك قبل إقدامه عليه، نظراً لما عنده من علم مسبق لوجه التحريم أو المنع، وما يترتب على المخالفة من عقاب. وبهذا يكون الشيخ الرئيس قد أعطى للعقوبة المعنوية، وكذا المادية، الوظيفة التربوية لها، والغاية منها. وإذا كان البعض قد اعترض عليه في اللجوء إلى (الضرب الموجع)، على إنه يتّصف بفقدان الشفقة أو الرحمة التي يجب أن يتحلّى بها المؤدب أو المربي، إذ نرى من يقول: «كما إنها قد تؤثران في نفسيته ويضر في جسمه، ومن الخير أن نبحث عن الباعث الذي دفع الطفل إلى ارتكاب الذنب، ونعمل على إصلاحقه بطريقة أخرى غير الضرب الموجع»[1]؛ الى هؤلاء يقول ابن سينا أن العقوبة المادية تكون «باليد» وليس بعصا أو فلق، وليس بحرمان من لعب أو غذاء أو شراب، كما كان سائداً أحياناً في عصره. حقاً انها عقوبة مادية وجسدية، ولكن مهما كانت اليد لا تترك الأثر الذي خاف منه الناقد، ولم يكن اللجوء إليها إلا بعد اليأس، فيقول: (فإن احتاج إلى اليد .....).

كما إنها لا تنفَّذ إلا بشروط: وهي الإرهاب الشديد وإعداد الشفعاء. وبما أن اللجوء إليها يكون من أجل التقويم وليس من أجل الانتقام، فإنه تمنى أن تكون الضربة الأولى موجعة ومؤلمة علّه لا يحتاج إليها مرة ثانية....

فيكون الضرب هنا أسلوباً وطريقة للتقويم مرهونة بشروط ومواصفات، لئلا تصبح غاية بذاتها، ولا تكون مصحوبة بغضب أو انفعال.

---

(١) الأبراشي، التربية الإسلامية وفلاسفتها، ص ١٦١.

سادساً ـ موقع التربية السيناوية قديماً وحديثا

لنعطي للتربية السيناوية حقّها، ولنتمكّن من وضعها في المكان المناسب لها، يجب علينا أن ننظر إلى منطلقاتها وإلى الإطار الذي وضعت فيه.

١ ـ **تربية دينية وخلقية:** الأخلاق عنده أساس الفضيلة، وهي هدف التربية. وَجَدَ في الدين وتعاليمه وممارسة طقوسه، خير طريق لتحقيق الفضيلة [١]. وهذا ما كان سائداً في عصره وفي مجتمعه المسلم، حيث كان الدين أساس كل تربية وتعليم [٢].

٢ ـ **في مواد التعليم التي قال بها، ما يفي بالحاجة ويحقق للتربية السيناوية غرضها:** الكتابة (تصوير الحروف)، والقراءة (تعلم القرآن)، والأشعار التي فيها حث على ممارسة الفضيلة، ثم يليها التعليم المهني الذي يهيء الفرد لحياة اجتماعية شريفة. وإن كان بعض الفلاسفة المسلمين يضيفون، أو يقدمون بعض المواد على بعض، حسب آرائهم وتطلعاتهم وتأثراتهم بآراء سابقيهم، فإن الإتفاق كان عاماً عل الحد الأدنى، وهو قراءة القرآن والكتابة.

٣ ـ **في الهدف والغاية:** إذا كانت التربية الإسلامية في عصره تهدف إلى بناء الإنسان المسلم، فإن ابن سينا أضاف إلى هذا الهدف هدفاً عملياً وحياتياً، هو الإنسان المجتمعي، وذلك بدعوته إلى إيجاد الصنعة والمهنة الشريفة والمناسبة لكل فرد، ليقضي على البطالة والتسول وتعاطي الأعمال غير الشريفة، التي حرّمها في مجتمعه [٣]، بدعوته للتعليم المهني المبكر، الذي يتضمن إلى جانب أهميته الاجتماعية، جانباً تربوياً كان ابن سينا قد أدركه قبل ظهور التربية الحديثة، التي نادت بالتعلم عن طريق المباشرة، والتربية بالممارسة.

٤ ـ **في الطريقة والأسلوب:** بصفته طبيباً وفيلسوفاً عملياً ونظرياً في آن،

---

(١) رسالة البر والإثم ـ رسالة في علم الأخلاق، ص٣٥٣ و ٣٦٩ من هذا الكتاب.

(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين؛ إبن خلدون، المقدمة؛ الجاحظ، البيان والتبيين.

(٣) الشفاء، فصل عقد البيت والمدينة، ج ٢، ص٤٤٨ وما بعدها.

كان ابن سينا يدرك أوجه الشبه بين طبيب النفوس وطبيب الأجساد ، طب الأجساد عليه أن يبحث عن موطن العلة وأسبابها ليعمل على إزالتها ، وطب النفوس عليه أيضاً أن يبحث عن أسباب الشرور في الفرد والمجتمع ويعمل على منع وقوعها . فـاختـار الأساليب والطرق المؤدية إلى الخير والفضيلة ، التي تقوم على اكتساب الفضائل وممارستها وتكرارها للتعود عليها فتتمكّن في النفس ، مستعيناً على ذلك بالثواب والعقاب ، بنوعيه المعنوي والمادي ، عندما يلزم الأمر ، مع ماله من شروط ومحاذير ، آخذاً بعين الاعتبار الحوافز الذاتية والميول والفروق الفردية ، محاولاً أن لا يترك فرصة أو منفذاً لسلوك المفاسد والشرور إلى الذات ، ملحاً على الجانب الوقائي للتربية ، والذي يقوم على تحصين النفس في الوقت المناسب لها من مراحل العمر .

وهكذا يكون ابن سينا قد وضع لنا منهجاً تربوياً ، مستمداً أسسه ودعائمه من الدين والفلسفة ، ومن واقع عصره ومجتمعه ، ليفي بمتطلبات مجتمعه ، ويساعده على النهوض والخلاص مما هو فيه من انحلال وتعطل وفقدان للقيم .

ويتناول ابن سينا في هذا المنهج الطفل من حين الولادة إلى حين إفراد الرحل والزواج ، ولا يدفع به إلى المجتمع إلا بعد أن يضمن له النفس المصانة والأخلاق الفاضلة والقيم الرفيعة والمهنة المناسبة ، التي تضمن له حياة شريفة في المجتمع .

وإذا كانت كل تربية مرهونة بمكانها زمانها ، فهل يتطلب عصر ابن سينا ومجتمعه غايات تربوية ومنهجية غير هذا ؟ . إنها تربية اجتماعية بكل معنى الكلمة ، متعددة الجوانب ، فردية ، مواطنية ، أخلاقية ، دينية ، مهنية . . . .



الفصل السادس

آراء ابن سينا في الخدم وتدبيرهم

عرف مجتمع ابن سينا الرق وألِفه، بحيث أنه ارتفع عددهم في البيت إلى أن تجاوز عدد أفراد الأسرة أحياناً، حتى برزت ظاهرة الخدم، وظهرت آثارها في جميع جوانب المجتمع، مما دعا لمعالجتها وتنظيمها.

وكما عالج الشيخ الرئيس وطرح قضية تدبير الإنسان نفسه، وتدبيره أهله وماله، وتدبيره ولده؛ فهو في هذا الفصل يعالج تدبير الخدم، كأمر لا غنى عنه، وذلك بعد أن أصبح قطاع الخدم عبارة عن جزء متمم ومكمل لمجتمع ابن سينا وعصره. فهم موجودون في كل بيت وفي كل جانب من جوانب المجتمع. وانطلاقاً من هذا الواقع الذي أقر به الشيخ الرئيس، فما كان عليه إلا أن يعالجه ويطرح له السياسة والتدبير اللذين يستحقهما كأي قطاع آخر تناوله بتدبيره وتربيته من أجل إقامة مجتمع مستقر وفاضل. فالخدم بشر كالآخرين، وكما أن لكل فرد في المجتمع حقوق ايضاً عليه واجبات، فهم أيضاً لهم من الحقوق مقابل ما يقومون به من الواجبات.

أولاً ـ مبررات وجود الخدم في المجتمع

أ ـ المبرر الاقتصادي:

يرى ابن سينا أن الأسباب الداعية لوجود هذه الفئة هي أسباب إقتصادية أولاً، فعندما يصبح المرء بحاجة لاقتناء القوت وتخزينه، يبني البيت ويتزاوج ويتوالد؛ أي

بعد تأسيس الأسرة تنبع الضرورة لوجود الخدم.

إقتناء القوت أدّى إلى وجود المنزل، ووجود لمنزل أدّى إلى اقتناء الزوجة، واقتناء الزوجة أدّى إلى إنجاب الأولاد، وتكوين الأسرة أدّى إلى وجود الخدم[1]. والخدم هم تلك الطبقة في المجتمع (البعيدين عن تلقّي الفضيلة. فهم عبيد في الطبع، مثل الترك والزنج، وبالجملة الذين نشأوا في الأقاليم غير الشريفة)[2].

فهذه الطبقة إذن لها وظيفة اقتصادية، هي القيام بالأعمال اليدوية والجهد الجسدي الذي يجب أن يعفى منه الحرّ أو السيد. وهذا النوع من العمل هو الحد الفاصل بين الخادم والمخدوم والرئيس والمرؤوس. إذ أن في العمل الجسدي، كما يرى الشيخ الرئيس ـ سبيلاً للمهانة والصنعة للرجل السيد. فالعبد يؤدي هذا النوع من الأعمال، لينصرف الحر إلى التفكير وللاعمال الشريفة التي يقرّها ابن سينا، وبدون هذه الطبقة، يتعطل العمل الاقتصادي واالفكري في المجتمع.

ب ـ المبّرر الاجتماعي:

ينظر ابن سينا إلى وجود هذه الطبقة في المجتمعات على إنها أمر ضروري، لتأمين الراحة والوقت والكرامة لطبقة أخرى، يكون من مهامها القيام بالأعمال الإدارية والصناعات الشريفة، كالطب والسياسة والكتابة والأدب وغيرها. وعلى حد قوله فإن الخدم يقومون لأسيادهم مقام الجوارح (ومن قام مقام يدك فقد كفاك كفايتها، فغناء الخدم عنك أيها الإنسان كثير، ونفع القوام إيّاك جزيل، فواجب عليك شكر الله وحمده على ما سخّر لك من الخدم)[3].

هناك طبقتان في مجتمع ابن سينا: طبقة تملك العبيد، وعبيد لا يملكون شيئاً،

---

(١) كتاب السياسة، فصل سياسة الرجل خدمه، ص ٢٥٦ من هذا الكتاب.

(٢) الشفاء، قسم الإلهيات، ص ٤٥١.

(٣) فصل سياسة الرجل خدمه، المرجع السابق.

حتى أنفسهم. الأولى لها دورها ووظيفتها الاجتماعية، والثانية كذلك، ولكن شتّان في القيمة والشرف بينهما. وبما إنهم لم يروا في المجتمعات قديماً، أن العمل شرف وصانع للإنسان، فقد قبل ابن سينا هذا الواقع وارتضاه.

جـ - مصدر العبيد أو الخدم في مجتمع ابن سينا:

لم يشر ابن سينا في هذا الكتاب إلى المصادر التي كانت تمدّ المجتمعات بالخدم، ولكن من المعروف لدينا أن مصادر العبيد والرقيق كانت متعدّدة، واختلفت من عصر إلى عصر. ويشير في كتاب «الشفاء» إلى أن شعوباً بكاملها مهيأة بالطبيعة والفطرة لتكون خادمة لشعوب أخرى. (وبالجملة الذين نشأوا في غير الأقاليم الشريفة، التي أكثر احوالها لم ينشأ فيها أُمم حسنة إلامزجه صحيحة القرائح والعقول)[1]. والعبيد الترك والصقالبة، كانوا المصدر الرئيسي للعبيد في الدول الإسلامية. والعبد الصقلي كان مفضلاً على التركي، حتى إن الخوارزمي قال: «ويستخدم التركي عند غيبة الصقلي»[2]. ونظراً لرواج هؤلاء وكثرة عددهم في مجتمع الشيخ الرئيس، لعلَّ هذا ما دعاه إلى أن يقول عن الزنج والترك أنهم مهيّأون بالطبع ليكونوا عبيداً.

ولكن التاريخ يشير لنا إلى مصادر وأسباب مختلفة للعبيد، نذكر منها:

أولاً - الحروب والأسر: الأمم والشعوب كانت تتعرض للحروب فيما بينها، مما يؤدي إلى وقوع الكثير من الشعوب المغلوبة في الأسر، وهؤلاء كانوا يؤخذون أسرى، ويباعون رقيقاً في أسواق النخاسة التي كان لها مراكز في معظم بقاع الأرض، حيث كان الرجل يسمى عبداً، والمرأة تسمّى جارية أو أمة. وعن هؤلاء قال أرسطو: «على أنهم ليسوا عبيداً بالفطرة بل بالعَرَض، وعليه يجب أن تزال العبودية عنهم عندما

---

(١) كتاب الشفاء، الإلهيات، ص ٤٥٣.

(٢) الخوارزمي، اليتيمة، جـ ٤، ص ١١٦.

يزول السبب ». إذاً، إن من العبيد من هم بالفطرة، ومن هم بالعرض.

ثانياً ـ التوالد: ابن العبد والعبدة يصبح عبداً، كما إن ابن العبدة الذي لم يعترف به أبوه الحر يصبح عبداً.

ثالثاً ـ الفقر والحاجة: العوز والحاجة كان يؤديان في بعض الأحيان إلى الاسترقاق، وذلك عندما يقدم المحتاج على بيع نفسه أو بيع ولده، أو يقدم على الاستدانة لأجل معين، فإذا لم يستطع إيفاء الديْن، يحق للدائن أن يأخذه عبداً.

ولكن على العموم، كان أسرى الحرب يشكّلون الفئة العظمى بين العبيد [1].

ثانياً ـ حقوق الخادم وواجباته

أ ـ واجباته:

إنطلاقاً من واقع هذه الفئة ومن نظرة المجتمع إليها، تنبثق واجبات الخادم ـ إذا صحت التسمية ـ فهو لا يملك نفسه ولا جسده، إنه آلة في يد سيّده. فما عليه سوى إطاعة الأوامر وتنفيذها دون تلكوء أو نقاش. فهو هكذا كالحيوان لا يعي ولا يفكر، لا يقبل ولا يرفض، بل عليه تنفيذ ما تمليه القوة المفكّرة (أي سيّده) من أوامر وتوجيهات. لهذا يكون من الصعب التحدث عن واجباتهم وتحديدها. فهم أدوات لاواعية تدار وتعمل بمشيئة صاحبها، فترتب عليه وظائف وليس واجبات. وهذه الوظائف تحدد حسب إمكانياته وقدراته.

أما عن وظائفه، فكما يذكر ابن سينا في كتاب السياسة: « إن حاجب الرجل وجهه، وكاتبه قلمه، ورسوله لسانه. فغناء الخادم لمخدومه كثير، ونفع القوام به جزيل، ولولاهم لأرتج دونك باب من الراحة كبير، ولأنسدّ عنك طريق من النعمة مهيع » [2]. فالخادم يريح جسد صاحبه في قضاء حاجياته التي تتطلب منه القيام

---

(١) أنظر آدم ميتز، المرجع السابق، جـ ١، ص ٢٨٣.

(٢) كتاب السياسة، فصل سياسة الرجل خدمه، ص ٢٥٦ من هذا الكتاب.

والقعود، والإقبال والإدبار، فيحفظ له هيبته، ويبقي له كرامته. وهاتان الوظيفتان تميزان بين الخادم والمخدوم، وبين الرئيس والمرؤوس. كما إن على الخادم الحفاظ على الوقت، والعناية بأمر ما يوكل إليه، والإخلاص بعمله وإتقانه ما استطاع إلى ذلك سبيلاً.

ب ـ حقوق الخادم:

ما هي حقوق هذه الفئة؟. فإذا كان من الصعب تحديد واجباتها، فكيف يمكننا تحديد حقوقها. لكن هذا لم يمنع ابن سينا من أن يعترف بأهميتها وقيمتها، لما تؤديه من خدمات ووظائف لأسيادها. وانطلاقاً من نصائحه وآرائه في تدبيرها، واهتمامه بشؤونها، يمكننا أن نستخلص من هذه الآراء ومن طرق معاملتها ما يلي:

١ ـ **حق الحياة في المدينة:** أي لا يجيز نفيهم من المدينة كالذين ليس لهم عمل ولم يرتدعوا عن البطالة الناتجة عن عادة أو تكاسل[1]. وليسوا كالميئوس منهم لمرض أو آفة، ولم يوافق على قتلهم أو نفيهم كما ارتائى البعض[2]، إنما هؤلاء فئة اختارها الله كما هي عليه، ولا يمكن للمدينة الاستغناء عنهم. وحسن سوسهم وتدبيرهم بالطرق والأساليب التي يراها ابن سينا، تجعل منهم فئة منتجة ومتكسّبة، ومكتفية مما تؤدّيه من خدمات وأعمال.

٢ ـ **حق الشعور بالأمن والاستقرار:** وليس هذا من مصلحة الخادم ذاته، وليس هو المقصود به مباشرة، إنما يكون هذا بالعَرَض، حيث من مصلحة المخدوم أن يكون خادمه مطمئناً راضياً، يشعربالأمن والاستقرار عنده، حتى يحفظ عليه ماله، ويصدقه القول والعمل. فإذا كان العكس، أي عندما يُهدَّد الخادم بالطرد والفصل مثلاً، فليس هذا من مصلحة المخدوم بشيء، ويعود عليه بالخسارة

---

(١) الشفاء، ص ٤٤٧.

(٢) نفس المصدر، ولعله كان يقصد إفلاطون لذي أباح قتل الميئوس منهم، لئلا يفسدوا المدينة الفاضلة.

والارتباك.

٣ ـ حق إبداء الرأي بما يُختار له من أعمال: إذا لم يكن للخادم حق الاعتراض على ما يوكل إليه من مهام، فليس من المستحسن أن يُجبر على القيام بأعمال لا تتناسب مع قدراته الجسدية أو الفكرية، متى أردنا منه الإتقان والمهارة وحسن الأداء. وكذلك يجب أن نوكل إليه المهام التي تتناسب مع ميوله ورغباته النفسية، وهذا من باب مصلحة المخدوم نفسه، كما يستفيد منها الخادم بطريقة غير مباشرة، عندما يوكل إليه العمل المناسب له والمقبول منه.

٤ ـ إنه إنسان: الخدم بشر يمسهم ما يمس البشر من السآمة والكلل والفتور، ولهم حاجتهم البيولوجية والسيكولوجية. وحيث إنهم لا يختلفون عن بقية البشر في الطبيعة والطباع، فلهم ما لهم. فمن حسن التدبير أخذ هذا في عين الاعتبار من قبل المخدوم.

ثالثاً ـ الأصول المثالية في اختيار الخدم وتدبيرهم

أ ـ طرق اختيارهم:

لا يوافق الشيخ الرئيس على إدخال شخص إلى المنزل ليعيش مع أفراد الأسرة، إذا لم يخضع لعملية اختيار وانتقاء. ويعرض ابن سينا لذلك عدة طرق:

١ ـ الاختبار والامتحان: قبل إدخاله في الخدمة، يجب أن يخضع لاختبار وامتحان، ليكفي المخدوم نفسه مشقة ما سوف يحصل فيما بعد، ولكي يتجنب عاقبة سوء الاختيار، خاصة إذا كان يعرف مسبقاً طبيعة العمل الذي سيوكل إلى هذا الخادم، فالإحاطة بمؤهلاته وقدراته الجسدية والفكرية، وميوله ومكنوناته النفسية، تحقق للمخدوم ما يأمله من الخادم من حسن الأداء ومستوى الإنتاج والاستمرار بالعمل، كما يحقق للخادم الرضى النفسي، الذي يدفعه للعمل على الوجه الذي يؤمل منه.

٢ ـ إذا لم يتيسر له الاختبار أو الامتحان، فهناك طريقة أخرى يمكن

اللجوء إليها، وهي: **التقدير ـ الفراسة ـ التوسّم**[1]، إيماناً منه بأن الأخلاق تتبع الخَلق. إذ يوصي السيد بالإعراض عن الصور المتفاوتة، والخلق المضطرب، وتجنب أصحاب العاهات والخلق الذميم. ويستشهد بأحد أمثلة الفرس القديمة، «أحسن ما في الدميم وجهه».

بهذا يحاول ابن سينا أن يعالج الجانب النفسي للخادم، ويعطيه أولوية على غيره. إذ أن صاحب العاهة لا بد أن يسلك سلوكاً تعويضياً (Compensation)، وبهذا السلوك يحدث الاضطراب والفوضى والانتكاس في المنزل. فعملية الاختيار والانتقاء، سواء للخادم أو للعمل المناسب، التي يلجأ إليها المخدوم، تجنبه الوقوع بالخطأ. كما إنه من نافلة القول أن ابن سينا الطبيب كان متنبهاً إلى الارتباط الوثيق والعلاقة الوطيدة بين النفس والبدن، وكان موقفه موقف العالم المجرّب الذي يهتم بما هو عملي ومفيد، لا الموقف الأخلاقي المثالي، الذي يهتم بالإصلاح والتوجيه. إنه الموقف الوقائي.

ب ـ الأصول المثالية لتدبير الخدم:

كنا قد ذكرنا أن ابن سينا يرى أن التدبير والسياسة أمر لازم لجميع الناس، لا يستغني عنه الحاكم والمحكوم، والخادم والمخدوم، والغني والفقير. فالفقير المعدم أحوج في نظره إلى التدبير والسياسة من غيره، نظراً لقصوره وعجزه وضعفه. فلكي يكون عنصراً فاعلاً وعاملاً في مجتمعه، لا بد من انتهاج سياسة حكيمة ورشيدة وواعية لدوره وأهميته، لذا فإنه يضع لنا بعض الأسس والقواعد لهذه السياسة، محدداً بها العلاقة بين الخادم والمخدوم.

بالإضافة لما ذكرناه في باب حقوق الخادم وواجباته، نذكر هنا:

١ ـ **معاملتهم بالرأفة والشفقة:** فهم لا يخرجون عن كونهم بشراً، يؤذيهم ما يؤذي البشر، وتدخل الراحة والمسرّة إلى قلوبهم عندما يشعرون أنهم موضع عطف

(١) كتاب السياسة، فصل سياسة الرجل خدمه، ص ٢٥٦ من هذا الكتاب.

ودراية من مخدومهم، فيصبحون معه أصدق، وله أنصح، ولعملهم أتقن.

٢ - **الاهتمام بما يحصل بينهم من خلافات**؛ وهذا أمر طبيعي وممكن الوقوع، فلا بد من محاولة الكشف عنه، ومعرفة أسباب ذلك، والأسباب الداعية لنفورهم وغضبهم، من أجل إزالتها والقضاء عليها. وبذلك يتلافى السيد ما قد يترتب عليها وينتج عنها من اضطراب وقلق، له ولاسرته. كذلك عليه أن يتابع سلوكهم فيما بينهم من جهة، وما بينه وبينهم من جهة أخرى، ليلاحظ اللاسوية فيه، فيعالجها بالدراية والحكمة في الوقت المناسب، ليأمن الخسارة ويرتاح الجانب، حيث إن الخادم إذا شعر أن سيدّه يرعاه ويتفقد أحواله ويهتم بما يقلقه ويزعجه، فإنه يخلص له، ويصدقه القول والعمل في حضوره وغيابه. والعكس صحيح، فإن التناسي والتجاهل والإهمال، يكون سبباً يشغل فكره، ويدخل القلق والاضطراب والخسران إلى بيته.

٣ - **التساهل والصفح**؛ كونهم بشراً، فإن الخطأ وارد عندهم، والتقصير ممكن، والذنب غير بعيد عنهم؛ لذلك فهم معرّضون للعقوبة والقصاص، بل ويحتاجونها. ويرى الشيخ الرئيس أنه من الأفضل أن تتسم ردود الفعل على أخطاء الخدم بالصفح والعفو والتوجيه: «وليكن عنده منازل من الاستصلاح والتقويم، فمن استقام وصلح شأنه، وارتدع عن خطئه، فليسعه عند الزلّة عفواً»[1]، فيشعر الخادم أنه أمين على مستقبله، فيصبح في عمله أصدق، وبسيده أوثق.

٤ - **عدم صرف الخادم أو تغيير عمله**؛ إن شعوره بالاطمئنان لا يكون إلا بعد أن تتوفر له الأسباب المؤدية لذلك، ومنها شعوره أنه باق عند سيده، ولن يصرف في حال ارتكابه أي خطأ أو زلّة، وعدم شعوره بالخوف من المستقبل، لأن سيده وَهَبه الأمن والاستقرار، وأثبت له أنه يتصف بالمروّة والعطف.

كان ابن سينا يرى أن في تغيير عمل الخادم من حين إلى آخر، وتحويله من صنعة إلى أخرى، (من أمتن أسباب الدمار، وأقوى دواعي الفساد. وما أشبه من يفعل

(١) المرجع السابق.

ذلك بمن يكلف الخيل الكراب، والبقر الإحضار)[1]، لأن لكل إنسان الصناعة التي تتناسب مع ميوله وإمكانياته الجسدية والفكرية. وعندما يتقن صنعته أو مهنته، ثم يحوّل إلى غيرها، يكون كالمبتدىء من جديد، فيذهب الوقت، ويفسد العمل، وينخفض الإنتاج، ويكون السيد هو الخاسر. هذا بالإضافة لما يسبّبه للخادم من شعور بعدم الاستقرار وعدم التقدير.

٥ - عقوبة الطرد: آخر ما يلجأ إليه ابن سينا من العقوبات هو طرد الخادم. فهو يوصي بالتساهل والتسامح والتوجيه، والصفح والعفو لمن يرتدع ولمن ندم على الإساءة، أما لمن يرجع إليها ويكرر الخطأ، يوصي ابن سينا بأن (يذيقه طرفاً من العقوبة) ليشعر بالسطوة، وليفهم أن هناك حساباً وعقاباً يتكرّر بتكرار الخطأ، وصفحاً وغفراناً عند تلافيه والاعتذار عنه. كما إنه يدعو إلى محاولة استجلاء الأسباب والدوافع المؤدية إلى الخطأ، ويساعده على تلافيها، محاولاً إنقاذه مما هو فيه، غير يائس من الإرشاد والتوجيه.

لكن هناك حالات كالمعصية الصلعاء[2]، والجناية الشنعاء، والخطيئة التي لا تُغتفر، ولا مجال في شرط السياسة لغفرانها، هنا فقط يوصي ابن سينا صاحب الدار بطرد الخادم، لئلا يفسد عليه سائر الخدم.

٦ - إختيار العمل المناسب للخادم: كنا قد عرضنا لهذه الناحية في باب «حق الخادم على مخدومه»، ونظراً لأهميتها، نذكرها هنا في باب «حسن تدبير الخادم وصلاح سياسته». إذ أن البشر متفاوتون في المقدرات العقلية والجسدية، ومختلفون في الميول والاستعدادات النفسية. فإذا وضع الخادم في المكان المناسب، وأوكل إليه العمل المتناسب مع مؤهّلاته، إنسجم فيه واستقر، فارتفع إنتاجه، وحسن أداؤه، وازداد اطمئناناً واستقراراً.

---

(١) المرجع السابق.

(٢) الصلعاء: يقال «صخرة صلعاء» أي مكشوفة.

ويشدد الشيخ الرئيس على هذه القاعدة، فيقول: « فلينظر لأي أمر يصلح الخادم الذي اتخذه، وأي صناعة ينتحل، وما الذي يظهر رجحانه فيه من الأعمال، فليسنده إليه وليستكفه إيّاه »[1].

خلاصة وحكم

نرى أن ابن سينا لم يغفل هذه الطبقة التي وجدت في مجتمعه، فاختار لها من أساليب السياسة والتدبير ما يتناسب مع ظروفها وإنسانيتها من ناحية، ومع أهميتها ودورها من ناحية أخرى. حيث نظر إليهم كطبقة ضرورية للمجتمع، مثل بقية الطبقات، كالصنّاع والزرّاع وغيرها، وأوصى بالاهتمام بها وحسن تدبيرها، مما يجلب الطمأنينة والاستقرار للمجتمع.

فقد رأى فيهم بشراً كغيرهم، يسرّهم ما يسرّ البشر، ويؤذيهم ما يؤذي البشر. فبهذه النظرة الإنسانية إليهم، بالإضافة إلى آرائه الواقعية والعملية في تدبيرهم واختيارهم، يكون قد أعطى لهذه الفئة نصيبها من اهتمامه في سياسته المنزلية، غير متنكر لوجودها، ولا متجاهل لدورها في مجتمعه، فحاول أن يعالج ما فيه من سلبيات وإيجابيات على السواء، وذلك بتحديد العلاقات بين أعضاء المجتمع وطبقاته. ولا يخفى علينا ما كان لفئات العبيد والأرقاء والجواري من دور اجتماعي واقتصادي وسياسي في مجتمع ابن سينا[2]. ولسنا بحاجة للتذكير بأنه كان من بين هذه الفئات من وصل إلى درجات مرموقة ونافذة عند بعض الخلفاء والميسورين، وتقربوا منهم، ونالوا عندهم نفوذاً وسلطاناً[3]، وكان هذا نتيجة لعدم تحديد أدوارهم ووظائفهم، وعدم معرفة المناسب لهم، إذ كانوا يشكّلون طبقة اجتماعية يجب أن يكون لها أعمال

---

(١) المرجع السابق.

(٢) أنظر الفصل الأول في هذا الكتاب.

(٣) ولع الخليفة الأمين بهم، لدرجة أنه انصرف عن زوجته اليهم.

وأدوار معيّنة في المجتمع [1]. فحاول الشيخ الرئيس في هذه الرسالة أن يضع الأسس والقوانين لتدبيرها، حيث اعتبرها من ضمن أفراد الأسرة، وعلى رب الأسرة تقع مسؤولية تدبيرها، واقترح عليه الطريقة والأسلوب الصالح في التعامل معها.



(١) للاستزادة في هذا الموضوع، إرجع إلى «تاريخ المسعودي»، «الأغاني للأصفهاني»، «اليتيمة» للخورازمي.

الباب الثالث

في السياسة المدنية

الفصل الأول ✿ أسباب التجمع عند الإنسان (أهل الانسان أو السياسة المنزلية)

الفصل الثاني ✿ رأي ابن سينا في النبوة والخلافة

الفصل الثالث ✿ الرئاسات أو الحكومات

الفصل الرابع ✿ مؤلفات ابن سينا في السياسة المدنية

الفصل الاول

أسباب التجمع عند الإنسان (أهل الانسان أو السياسة المنزلية)

تمهيد:

عرّف المعلم الأول الإنسان بأنه (حيوان اجتماعي بالطبع)، فالاجتماع هو الفصل بين الإنسان والحيوان. ولكن كيف يكون هذا؟.

رأى أن من يستطيع العيش خارج المجتمع الإنساني ليس إنساناً، «إما إله أو بهيمة»، لأنه لا يفتقر إلى ما يفتقر إليه الإنسان، أي المجتمع[1]. إذاً أن للإنسان حاجات فطرية وطبيعية تفرض عليه التجمع والتآلف مع أبناء جنسه، لكونه إنساناً. وهذه الحاجات لا تتحقق ولا تُشبع إلا في المجتمع الإنساني.

وإفلاطون سبق تلميذه أرسطو في تقرير هذا، ردّاً على السفسطائيين الذين قالوا بأن التجمع الإنساني اصطناعي وليس طبيعياً، فالإنسان عندهم قادر على أن يعيش في غير جماعة، ولكن بما عنده من عقل وذكاء، إكتشف التجمع لينقذ نفسه من البؤس والشقاء اللذين وقع بهما فيه قبل التجمع. ولكن إفلاطون وأرسطو جاءا ليقررا عكس هذا تماماً، إذ وجدا أن التجمع البشري والمديني هو ميل طبيعي وفطري لدى الإنسان. وهذه الطبيعة فيه ترجع إلى تكوينه الجسدي الذي يحتاج بالضرورة للمأكل

(١) أرسطو، كتاب السياسة، الكتاب الأول، علم تدبير المنزل.

والملبس والمسكن. وهذه الحاجات لا يقوى الإنسان بمفرده على تأمينها بمعزل عن الآخرين، لذا فهو يحتاج إلى من يتعاون معهم، ويتبادل معهم المنافع والخدمات ليستطيع البقاء [1].

وكذلك الفارابي، الفيلسوف المسلم، لم ير ما يخالف هذا، فوفّق بين العقل والنقل، وأضفى عليه من معتقده الديني ما يتناسب مع هذا الرأي، إذ جعل غاية التجمع البشري هو تحقيق الكمال للفرد. ولكي يتحقق هذا الكمال، يحتاج إلى أشياء ضرورية كثيرة، وهذه الأشياء لا يمكن للإنسان الفرد تحقيقها بمعزل عن أبناء جنسه، إذ يتبادل القوم المنافع، ويتعاونون لتحقيق الكمال المطلوب، حيث يقدم كل واحد منهم بعض ما يحتاج إليه الآخر.

وابن خلدون أيضاً، يرى أن الاجتماع ضروري للإنسان، لأن الله خلق الإنسان وركّبه على صورة لا تصح حياته وبقاؤه فيها إلا بالغذاء، وهداه إلى التماسه بفطرته، وما ركّب فيه من قدرة على تحصيله. ولأن قدرة الواحد منهم قاصرة عن تحصيل حاجته من الغذاء، لما فيه من مراحل وأعمال وتخصّصات، فلا بد من اجتماع العدد الكبير من أبناء جنسه ليحصل له القوت. وكذلك حاجته في الدفاع عن النفس لا تُستكمل إلا بأبناء جنسه [2].

وفي الكلام المنزل الكثير من الآيات [3] التي تفيد هذا المعنى، ومنه استقى الفلاسفة المسلمون نظرياتهم في التجمع البشري وأسبابه.

وهكذا نرى للإنسان حاجة طبيعية وفطرية، مع ما هو عليه، كفرد واحد، من قصور وعجز ذاتي عن تأمين ضروريات الحياة من مأكل وملبس ومسكن. هذا بالإضافة إلى أنه لا يمكن أن تتحقق إنسانيته إلا في المجتمع الإنساني. وهو ما اتفق

---

(١) إفلاطون، الجمهورية، ص ٤٧ ـ الترجمة العربية.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ص ٦٩ ـ ٧٠.

(٣) القرآن: ٢٨/٤، ٢٤/١٠، ٩/٧٠.

عليه الدين والفلسفة والعلم. وسنرى في هذا الفصل ما يقرره المعلم الثالث في هذا الموضوع[1].

أولاً ـ الأسباب التي تدعو الإنسان للتجمع

في كتاب الشفاء (قسم الألهيات) يعرض ابن سينا هذا السبب المباشر فيقول: «إنه من المعلوم أن الإنسان يفارق الحيوانات لأنه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده شخصاً واحداً يتولى تدبير أمره من غير شريك يعاونه على ضروريات حاجاته. وإنه لا بد من أن يكون الإنسان مكفياً بآخر من نوعه، ويكون ذلك الآخر أيضاً مكفياً به وبنظيره»[2].

إذ لو أراد الإنسان أن يعيش وحده بعيداً عن أبناء جنسه، لا تآلف ولا اختلاط ولا تعاون، فلا يمكن أن تستقيم له الحياة الكريمة التي هيّأها الله له. ومن الأسباب الداعية إلى الاجتماع:

أ ـ الحاجة إلى القوت:

من حيث التكوين الطبيعي للجسد، يحتاج الإنسان إلى القوت اليومي، إذ لا تقوم حياته إلا بالغذاء. من هذه الحاجة الطبيعية والبيولوجية تنبع حاجته للآخرين، ليتعاونوا ويتآلفوا ويتبادلوا الخدمات، فيحصل لهم القوت اللازم لبقاء الحياة؛ هذا يبقل لذاك، وذاك يخبز لهذا، وآخر يزرع ويعمل الدقيق... الخ. وما يتطلّبه صنع القوت من أطوار وتحولات، يصعب على الإنسان الفرد، إن لم يكن مستحيلاً عليه أن يقوم بهذه الأعمال جميعها بمفرده، فيجتمعون ويتبادلون ما عندهم من صنائع وخبرات وخدمات، لتستقيم أمورهم وتأمن حياتهم؛ وعليه يكون عقد المدينة

(١) هذا الفصل مأخوذ من كتاب السياسة المنزلية، وأدرجناه في هذا الباب لاتصاله بالسياسة المدينية.
(٢) كتاب الشفاء، فصل إثبات النبوة، ص ٤٢٤.

والمجتمع. وهذا ما يراه ابن سينا باديء ذي بدء من الدواعي الأساسية للتجمع البشري وقيام العمران.

ب ـ حاجة الإنسان إلى الأهل:

أما من حيث حاجة الإنسان إلى الأهل، فكانت آراؤه أكثر دقة وعمقاً وتحليلاً. إذ رأى أن الإنسان بحاجة إلى الأهل. فبالرغم من تشابهه مع الحيوان من نواحي أخرى، فإن هذا الفارق النوعي بين الكائنين هو الحد الفاصل بينهما، ويجد ذلك في القوى التي تميز النفس الإنسانية، فيقول في تعريفه للنفس الناطقة: «إن للنفس الإنسانية قوتين، النظرية والعملية. والذي يهمنا في هذا المجال هو القوة العملية، التي بواسطتها وعن طريقها يتوصل الإنسان إلى عمل فيه خير ونفع. وتكون غاية القوة العملية الخير، بينما غاية القوة النظرية هو الحق»[1]. وبما أن الإنسان والحيـوان كلاهما يحتاج إلى القوت لقوام الجسد لديهما، ولا قوام لهما إلا به. إذن أين الإختلاف؟.

ثانياً ـ الانسان وحده يختص بميزة التجمّع عدا بقية الخلق

أ ـ الحيوان يتحرك بغريزته:

عندما يدفعه الجوع أو العطش، يتحرك الحيوان بغريزته ليفتش عما يشبعها. وإذا ارتوى يركن إلى السكون، ويخلد للدعة والراحة، وهكذا دواليك إلى أن يعضّه الجوع مرة أخرى، فيعود إلى البحث والتفتيش من جديد. وهكذا تنتهي حياته باحثاً عن القوت. إذن فالحيوان لا يملك من الحكمة العملية شيئاً، ولا يحوز هبة التدبير والتخطيط، ولا يفكر أو يدرك، إنما هناك دوافع وحاجات بيولوجية مستديمة ومستمرة تدفعه وتحركه طالبة الإشباع والأرتواء. بينما الإنسان، كما يرى ابن سينا، يملك الحكمة العملية، مما يجعله أبعد إدراكاً وأكثر تفهماً، فيفتكر بما فيه خيره

(١) رسالة في أقسام العلوم العقلية، ص ٢٦١ من هذا الكتاب.

ونفعه فيسعى إليه، ويجتهد لأن يكون هذا الخير في متناوله كلما دعت الحاجة، وفي الوقت المناسب. فهو يدرك مثلاً أن جسده لا يقوم إلا بالقوت والغذاء، وهذا غير متوفر في كل لحظة وآن، وللحصول عليه يلزم البحث والتفتيش. كما يدرك أنه يتطلب الإعداد والتهيئة. وهو على وعي بأن هذه الحاجة تعود وتتكرر في فترات متقاربة لعدة مرات في اليوم الواحد، وخلال جميع مراحل حياته.

فالإنسان يدرك بالقوة العملية التي امتاز بها عن الحيوان أن التخزين والادخار وتصنيع المتبقيات من القوت إلى وقت الحاجة، أمر مهم وضروري له، وإلا أمضى حياته كالحيوان في البحث والتفتيش عن القوت والغذاء الذي لا تجود به الطبيعة في كل آن ومكان.

ب ـ بالعقل الذي وهبه الله للانسان يتميز عن الحيوان:

الانسان والحيوان كلاهما يلجآن إلى الطرق والاساليب التي توفر لجسدهما القوة، لكن الإنسان وحده يبحث عن الطمأنينة الى المستقبل، بما ان جميع البشر بالاضافة الى الحيوان، مشتركون بالحاجات الجسدية، والكل يبغي القوت ويرومه، فلا بد من إيجاد طريقة لمنعه عن بعضهم البعض، كي لا يأخذهم التراخي والتكاسل، ويسود السطو والاغتصاب. بالقوة العملية أقدم الإنسان على جمع القوت وادخاره، مما دفعه للبحث عن مكان يحفظه فيه، ويمنعه عن مريديه، فأوجد المسكن، ليأوي إليه للراحة، ويحفظ فيه قوته[1].

ويرى الشيخ الرئيس أنه وإن كانت بعض الحيوانات توفر من مؤونة الصيف للشتاء، أو العكس، فليس هذا بدافع من العقل والفكر، إنما بدافع الغريزة اللاواعية. وليس الاختلاف بين الإنسان والحيوان قائم فقط في حفظ القوت وادخاره لوقت حاجته، بل هناك اختلاف أيضاً في الطرق والوسائل المؤدّية إلى ذلك، فيرى

---

(١) كتاب السياسة، فصل اهل الانسان، ص ٢٣٧ من هذا الكتاب.

ابن سينا أن الانسان أدرك أيضاً أن ما يجمعه ويدخره لأوقات الحاجة، لو كان هـو نفسه قوّاماً عليه وحارساً له، لما اختلف عن الحيوان بذلك، حيث أن تفرغه لجمع القوت، وانصرافه إلى البحث والتخزين، يؤديان إلى استهلاك كل جهوده، بحيث يصبح جمع القوت وتخزينه هو عمله الأوحد. وبذلك تنتفي الميزة التي تميّزه عن الحيوان، وهي قدرته على القيام بنشاطات اجتماعية وعقلية خارج إطار حفظ الجسد. لذا رأى أن من الحكمة إيجاد شخص غيره يقوم على حفظ القوت ومنعه عمن يرومه، ويقيم في المسكن، وهي الزوجة. فأوجد لها عدة وظائف وعدة أدوار:

فهي إلى جانب القيام على حفظ القوت وصيانته، وتصنيع الطعام وإعداده، تمارس دورها بإنجاب الأولاد والسهر على تربيتهم. وإليها يأوي الزوج عندما تطلب نفسه الراحة. وفي الكلام المنزل: ﴿خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها﴾[1].

ها قد اهتدى الرجل إلى الطريقة التي يمكن أن يؤمن بها حاجاته البيولوجية، فأوجد المكان الملائم لحفظ القوت واختزانه، وهو المسكن. وبفضل نظره الصائب وفطنته أوجد الشريك والقيم عليه والحارس له، وهو الزوجة. وانصرف هو إلى ما يشغل فكره، وتشدّه إليه نفسه، وتوجبه عليه طبيعته من تفكير في الأمور المهمة التي تشغل خاطره، من السعي لنحو الكمال وتحقيق السعادة والفضيلة، بطرق وأساليب شريفة يقرّها العقل والشرع. وهكذا، على هذه الصورة، تكوّنت الأسرة كما يراها ابن سينا.

ثالثاً ـ حاجات مشتركة بين جميع الناس، وهم متساوون فيها

يرى ابن سينا أن هناك حاجات ضرورية تضمن للإنسان الفرد البقاء والاستمرار، ولا تقتصر على فرد دون آخر، ولا على فئة دون فئة، وهي سبب تجمّعهم وتعاونهم. وهذه الحاجات هي: القوت، المسكن، الزوجة، الأولاد، والتدبير.

---

(١) القرآن: ٢١/٤٠.

أ ـ الحاجة إلى القوت:

حاجة بيولوجية لا يمكن دفعها أو استبدالها أو القضاء عليها. فالقضاء عليها هو قضاء على الحياة نفسها، ودفعها لا يكون إلاّ بإشباعها وتأمينها، ولا شيء يحلّ مكانها ويستبدل بها. وهذه الحاجة موجودة لدى جميع البشر: لدى الحاكم والمحكوم، والخادم والمخدوم، والسايس والمسوس. يحتاجها الخادم كما يحتاجها الملك، وإن اختلفا في طريقة تحصيلها، فإنها متساويان في درجة الحاجة إليها. بالقوت قوام حياتهم، ومنه يستمدّون طاقة لبقائهم. وإن اختلفت النوعية وطرق الحصول عليها من عصر إلى عصر، ومن مجتمع إلى مجتمع، ومن فرد إلى فرد، نتيجة التمدن والتحضر والتطور، فجميعهم مفتقرون إليها. وهي متوفرة في الطبيعة، والخيرات كثيرة، ويد البشر مبسوطة إليها، قادرة على تحصيلها.

وهذه الحاجات والخيرات مشتركة بين الجميع. والحاجة أو السلعة التي يستطيع أحد الناس تأمينها أو إنتاجها، قد تمتنع عن استطاعة الآخر إلاّ بعوَض. لهذا ينصرف الفرد إلى تجميع وتخزين ما استطاع الحصول عليه بمجهوده الخاص، ثم يستعمل الفائض منه عن حاجاته الخاصة، كسلعة يبادلها بسلعة أخرى لم يكن باستطاعته تأمينها بنفسه. وكما يقول ابن خلدون: «وإن كانت الخيرات كثيرة ومتوفّرة، فهي تحتاج إلى جهد وعمل وسعي للحصول عليها. ومتى زاد عن الحاجة تحول إلى اقتناء وادّخار. وكل مدّخر، معدن أو نبات، كان نتيجة السعي والجهد الذي بذله الإنسان في تحصيله، وإلا لم يقع في انتفاع»[1].

ويرى الشيخ الرئيس أيضاً، أن جميع البشر يحتاجون إلى المعاش، والمعاش لا يتم إلا بالسعي، والسعي يؤدي إلى كسب ما يزيد عن الحاجة، فيّقتنى ويُدّخر ليستعان به في تبادل الحاجات الأخرى التي تكثر وتتعدّد باستمرار.

---

(١) المقدمة، ص ٦٨٠.

ب ـ الحاجة إلى المسكن:

الإنسان بذكائه وفطنته وحسن تدبيره، ونتيجة سعيه الدؤوب وجهده المستمر، يحصّل ما يزيد عن حاجته، ولا يقتنع بما يشبعها انياً. لذا فهو يفكر باقتناء القوت وحفظه ليكون في مأمن من الآخرين، ومحفوظاً من تقلّبات الطبيعة وعوائدها. كما إنه يدرك أن الطبيعة لا تجود بالخيرات والأرزاق في كل آن وأوان، لذا فهو يفكر في اقتناء ما يؤمّن له سد حاجة الجوع والعطش، وما يضمن له الراحة والسكينة، من نبات وحيوان وآثاث ولباس. فأوجد المسكن ليحفظ فيه قنيته، ويأوي إليه طلباً للراحة. وقد اختلفت المساكن من حيث طريقة تكوينها، أو درجتها من الضخامة والإتقان والعناية؛ فخيم للبدو، وقصور للأمراء، وأكواخ للفقراء. وبالرغم من اختلاف طريقة تكوينها وتشييدها على مرّ العصور واختلاف الجماعات، فإن الغاية منها كانت ولا تزال واحدة. ولا بد من أن تختلف طبيعة المسكن بما يتناسب مع طبيعة المعاش ونوعيته، فمسكن البدوي المتنقل طلباً للرزق، يختلف عن مسكن التاجر أو الصانع المقيم في المدينة، كما إنه يختلف عن مسكن الفلاح أو الزّراع المستقر الذي تقوم حياته على زراعة الأرض واقتناء الحيوان. وهكذا فإن المساكن تختلف وتتطور بما يتناسب مع أحوال المعاش وطريقة تحصيله. فما زاد عندهم عن الضروري من المعاش صرفوه على تحسين المسكن، واستكثار المأكل والملبس، ولجأوا إلى التأنق والتصنيع في معالجة القوت وتزيين المسكن وتأثيثه[1]. إلى المسكن يأوي الإنسان طلباً للراحة بعد التعب، وإليه يسعى عندما ينشد الأمن والطمأنينة. وهو حريص على أن يجد في هذا المسكن من يوفّر له الحاجات الضرورية من طعام وأمن وراحة وحماية.

جـ ـ الحاجة إلى الزوجة:

المرأة منذ الخليقة حاجة مطلوبة. وبها يتم ويكتمل الإنسان ويحفظ بقاءه. وقد

---

(١) المرجع السابق، ص ٢١٠ ـ ٢١١.

اختلفت النظرة إليها عبر العصور والثقافات، فكانت تتراوح بين أن تكون سلعة يقتنيها الرجل في بيته كأي متاع آخر يلزمه عند الحاجة، أشبه بالأشياء منها بالأحياء، إلى اعتبارها شيطاناً يوسوس بالشر ويوحي بالخطيئة والمعصية، إلى سيدة وحاكمة في المجتمع، إلى عاملة كالرجل، تكافح وتشقى لتعيش، ثم تحمل وتضع وتلد وتربي وعلى مرّ التاريخ لم يجد الإنسان نفسه يوماً بغنى عن المرأة، أو تمكّن من البقاء بدونها، بالرغم من احتقاره لها أو تمجيدها كما مرّ معنا. إذ كانت النظرة إليها نتيجة ما هو سائد في المجتمع من معتقدات دينية، أو عادات وتقاليد موروثة. وعلى أساس الاعتقاد والعادات، كان يتقرر دور المرأة أو الزوجة، ووظيفتها في البيت والمجتمع، وعلاقة الرجل بها وعلاقتها به. والجميع بالرغم من هذا طلبوها على اختلاف مراتبهم ومراكزهم، أفراداً وجماعات، بصرف النظر عن آرائهم ومعتقداتهم نحوها.

والشيخ الرئيس يقرر، بالإضافة إلى حاجة جميع الناس إليها وتساويهم في هذه الحاجة، أن يعطيها دورها الاجتماعي الحقيقي في المجتمع. لذا فهي عند ابن سينا (شريكته في ملكه، وقيّمته في ماله، وخليفته في رحله)[1]. فالرجل عنده وجد ليسعى ويكدّ لتأمين القوت وكسب العيش، لذا فهو يحتاج إلى من يحفظ به ما زاد من معاشه، ويمنعه عن مريديه، يحتاج إلى حارس لهذا المسكن وما فيه. وقد أدرك الرجل أنه لو بقي هو نفسه حارساً لمسكنه، لما استطاع أن يدّخر شيئاً (وأفناه قبل أن يزيد فيه). فبتفرغه لحراسته اليوم، يستهلك ما جمعه بالأمس، وهكذا يعود كالبهيمة التي تدفعها الحاجة إلى القوت للتفتيش والسعي إليه، حتى إذا ما توفّر، ركنت إلى السكينة والراحة، إلى أن تدفعها الحاجة من جديد مرة أخرى للسعي والبحث. لكن الانسان المتميز عن البهيمة بما وهبه الله من عقل وما لهذا العقل من قوى فكرّ بمن يقيمه في المسكن ليكون قيماً وحارساً على فنيته وقوته في حال غيابه وسعيه وترحاله، فيحفظه ممن يرومه، ويمنعه عمن يحتاجه، ويحضره له ويهيّؤه، فكانت الزوجة، وليس هناك أولى منها بهذه المهمة، فاتخذها أهلاً له وشريكة وسكناً.

---

(١) كتاب السياسة، فصل سياسة الرجل أهله، ص ٢٥٠ من هذا الكتاب.

هذا هو الدافع الأساسي عند الشيخ الرئيس لاتخاذ الزوجة أو الأهل. وإن اختلفت طرق معاملتها والنظرة إليها، فإن الغاية كانت واحدة، فهو بحاجة إلى استخلاف غيره، وحفظ قنيته، واستمرار ذكره، فلم يصلح لخلافته في ذلك إلا من تسكن إليها نفسه: «ولم تسكن نفسه إلا إلى الزوج التي جعلها تعالى للرجل مسكناً. وكان ذلك سبب اتخاذ الأهل»[1].

د ـ الحاجة إلى الأولاد:

أما عن الأسرة، (اللبنة الأولى في المجتمع)، كما يقول المعلم الأول، وإن كانت لاحقة على المجتمع الكبير أي المدينة، فهي ضرورية لتحقيق حاجات ضرورية، كالتناسل والتكاثر والأمن وقيام الأولاد. كذلك المعلم الثالث، فهو يرى أنه بعد أن وجد الرجل المسكن والزوجة، أدرك أن وجود الأولاد هو النتيجة العملية والضرورية لتحقيق حاجات إنسانية أخرى.

فبعد أن يسكن الرجل إلى الزوجة، تكون الذرية، وهي سبب حدوثها، إذ بدونها لما كان أولاد، وبالتالي لابقاء للنوع ولاستمراره. فبالذرية والتوالد يتحقق بقاء النوع وتكاثره، فيزداد عدد أفراد الأسرة، وتتزايد حاجتها للقوت والغذاء، فتنشأ الحاجة إلى الخدم والحشم ليتعاونوا ويتقاسموا العمل في تحضير وإعداد الضروري للحياة، (فإذا به صار راعياً، وصار من تحت يده له رعيّة). وهذه الحاجة كما يراها ابن سينا غير مقتصرة على فرد دون آخر، ولا على فئة دون سواها؛ فالجميع يحتاجون إلى القوت كما أسلفنا، والجميع احتاجوا إلى من يقيم في المسكن لحفظ القوت وتحضيره، كذلك جميعهم يحتاجون إلى أولاد ليحفظ نوعهم وليخلّد ذكرهم، وليسعوا إليهم عند عجزهم.

---

(١) كتاب السياسة، فصل أهل الإنسان، ص ٢٣٧ من هذا الكتاب.

هـ - الحاجة إلى التدبير:

كل ما ذكرناه من حاجيات: قوت، زوجة، أولاد، خدم؛ كل هؤلاء يحتاجون إلى سائس وراع ومدبر لشؤونهم، ويسهر على أمورهم ومصالحهم، ويؤمن لهم حاجاتهم ويدبرهم. إن أمورهم لا تسير تلقائياً وعفوياً، وحاجاتهم لا تأتي طوعاً، جسدية كانت هذه الحاجات أو نفسية. وفي طباعهم ورغباتهم، وما فطروا عليه ونشأوا فيه من الاختلاف والتناقض والتقلب والتباعد والتقارب، مما يحتاج إلى من يدبّرها ويعدّلها، ويضع الحدود لها، وينظم العلاقات بينها. ما أشبه الرجل بالنسبة لأسرته في هذه الحالة بالراعي المسؤول عن دابته، (كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، وأقربكم إلى الله أفضلكم لعياله)[1]. فكما أن الراعي تحتّم عليه رعيّته أن يؤمّن لها حاجاتها من الكلأ والماء والمأوى المريح لتصان وتحفظ، وفي تدبيره لها عليه أن يستعين بكل ما يكفل انصياعها إليه وانقيادها له إلى ما فيه خيرها ومصلحتها، فهو يستعين حيناً (بنعيقه وصفيره، وحيناً آخر بالزجر والوعيد، فإن اكتفى بقيادتها وانصاعت له، وإلا أقدم عليها بعصاه)[2]؛ وهكذا الرجل مع أهله وفي أسرته، والحاكم في مدينته ومجتمعه، يحتاج إلى سياسة وتدبير يتّبعه معها، ليستقيم له أمرها، وتتأمن مصلحتها، ويحفظ بقاؤها؛ فيقودها إلى ما فيه خيرها وسعادتها.

بهذا يكون الشيخ الرئيس قد قدَّم لنا بثاقب نظره الاسباب الموجبة لقيام الاسرة (الاجتماع المنزلي العلوي) كما قدم لنا القوانين والمبادىء التي تتحكم بتدبيرها وسياستها، تحت عنوان السياسة المنزلية، حيث لا قيام لها بدون سياسة وتدبير.



(١) حديث نبوي.

(٢) كتاب السياسة.

الفصل الثاني

رأي ابن سينا في النبوة والخلافة

بعد أن أطلعنا الرئيس على أسباب التجمع البشري، وكان من نتيجته الأسرة، فاعتبرها اللبنة الأولى في مجتمع المدينة، متأثراً بقول أرسطو: «من لا يعيش في مجتمع فهو إمّا بهيمة أو إله». لأن هذا الإنسان، في رأي ابن سينا، لا بد له من الحث عن مجتمع يشابهه ليكون مكفياً: «لا بد للإنسان أن يكون مكتفياً بآخر من نوعه، ويكون ذلك الآخر مكفياً به وبنظيره، حتى إذا اجتمعوا كان أمرهم مكفياً»[1]. وهذا التجمع يكون بمحض الإرادة، لأن مصلحة كل واحد منهم تقتضيه وتتطلبه.

وبعد أن تكوَّن اولاً المجتمع الأكبر، وليس مجتمع «الأسرة»[2]، وبسبب ما عليه البشر من تنافر واختلاف في الأرزاق والرتب، وفي العقول والطباع، وفي الشهوات النفسية والجسدية، وتجمّعهم هذا يقوم على المشاركة والمعاملة، وهي تتطلب سنّة وعدلا، ولا بد للسنّة والعدل من سانّ ومعدّل «فلا يجوز أن يترك الناس لـرأيهم في ذلك فيختلفون، فيرى كل منهم ما له عدلاً، وما عليه ظلماً»[3]، وإلا بطلت الغاية

(١) الشفاء، قسم الإلهيات، ص ٤٤٤.

(٢) يرى ابن سينا مثل أرسطو أن مجتمع المدينة سابق على مجتمع الأسرة، وأن الأسرة، أو السياسة المنزلية كما رأيناها في كتاب السياسة، تؤمن حاجات فردية وليست جماعية، والرجل الواحد هو مدبرها.

(٣) الشفاء، قسم الإلهيات، ص ٤٤١.

من تجمّعهم وخيرهم وصلاحهم الذي اقتضته عدالة الخالق ورأفته بهم. فمن هو مدبّر هذا المجتمع؟

أولاً - رأيه في النبوة [1]

بعد المقدمات والاستقراءات التي قدّمها، وجد أن لا بد من مدبّر لهذا الكون، هو الذي جعله في هذا النظام المحكم، والتدبير الأمثل، والكمال الأعظم. فالذي خلق الشعر على الحاجبين، وقعّر أخمص القدمين، والأظافر والأصابع، لا يمكن أن يفوته إرسال من يقيم فيهم العدل، ويرشدهم ويهديهم إلى ما فيه خيرهم وسعادتهم دنيا وآخرة. فلا يجوز أن تكون العناية الأولى تقتضي هذه المنافع ولا تقتضي تلك التي هي أسسها [2]. فلا بد من نبي أو رسول من عنده، يكون ذا عقل خارج إلى الفعل بلا واسطة، به ينتهي التفاضل في الموجودات، ويسود ويروس جميع من فضلهم [3].

صفات النبي وما يتوجب عليه:

يجب أن يكون إنساناً، وأن تكون له خصوصيات ليست لسائر البشر؛ تكون له المعجزات والكرامات، ويتلقى سننه وشرائعه من واجب الوجود بذاته (الله) عن طريق الوحي. يضع السنن والشرائع التي «تدبّر أحوال الناس على ما تنتظم به أسباب معايشهم ومصالح معادهم. وهو إنسان متميز عن سائر الناس بتأليهه» [4]، وعليه أيضاً:

---

(١) رسالة في إثبات النبوة، ص٢٩٨ من هذا الكتاب.
(٢) الشفاء قسم الإلهيات، ص ٤٤٢.
(٣) رسالة في إثبات النبوة، المرجع السابق.
(٤) الشفاء، قسم الإلهيات، ص ٤٤٢.

أ - أن يهديهم إلى الإله الواحد، ويفرض عليهم عبادته.

ب - أن يفرض العبادات على البشر، كي لا تنسى بعد مرور القرون والعصور على وفاته، ليبقى الدين والإيمان من بعده.

جـ - وضع السنن والقوانين لتنظيم حياة البشر العقلية والحسية، « ويبلغهم ما فاض عليه من المبدع الأول، ليصلح برأيه العالم الحسي، وصلاح العالم العقلي بالعلم »[1].

د - فرض طاعة من يخلفه، وتكفيرهم في حال إجماعهم على غير من وجد فيه الفضل.

إلى ما هنالك من الواجبات التي يلزم هذا الإنسان النبي الدعوة لها ونشرها بين البشر، لكي تنتظم حياتهم الدنيوية والأخروية.

ثانياً - رأيه في الخلافة

رأى الشيخ الرئيس أن لطف الخالق أوجب تدبير خلقه على أحسن ما يكون هذا التدبير، فأرسل لهم الأنبياء والرسل ليدعوهم إلى معرفة الخالق وطاعته. والنبي هو الذي يفرض طاعته، ولا يجب أن ينقطع هذا التدبير بذهاب النبي، فيكون الخليفة الذي « هو سلطان العالم الأرضي، وخليفته فيها »[2].

فلا يمكن أن يترك البشر لحظة دون مدبّر يقيم فيهم حكم الله وشرائع نبيه وسننه. فرأى أن على النبي أن يوصي بمن يخلفه ويفرض على العباد طاعته (إذ لا قيام للشريعة إلا بملك)، لأنهم يحتاجون دائماً لمن يقيم الشريعة ويدبّرهم ليبقوا، لأن في بقائهم دليل وجوده.

ويرى ابن سينا أن الاستخلاف بالنص أصوب، لأنه لا يؤدي إلى التشعب

(١) رسالة في إثبات النبوة، ص ٢٩٨ من هذا الكتاب.

(٢) الشفاء، قسم الإلهيات، ص ٤٥٥.

والتشاغب والاختلاف[1]. وكأنه استشف إلى ما أثير ولا يزال يثار[2] حول هذا الموضوع بالذات في عصرنا هذا، وما ترتب عليه من فكّ عرى وحدة الدين، وما نتج عنه من مذاهب وفرق. فلو كان هناك نصّ صريح، لما نتج ما نتج كما يرى ابن سينا. ولكنه يجد حلولاً في حال عدم وجود النص الصريح، ليكون منطلقاً يمكن للأمة الاستنارة به ليحفظ كيانها، وللدين وحدته، فيقول: «لا يكون الاستخلاف إلا من جهته (النبي)، أو بإجماع أهل السابقة على من يصرّحون علانية عن الجمهور أنه مستقل بالسياسة وأنه أصيل العقل، حاصل عنده الأخلاق الشريفة والشجاعة والعفّة وحسن التدبير، وإنه عارف بالشريعة لا أعرف منه»[3].

هذه الصفات التي يرى أن توفّرها في الخليفة أمر ضروري. ونراه يعود ليفرق بين رجل عاقل وآخر عالم، في حال عدم توفرهما في شخص واحد، يرى أنه لزاماً على الإثنين أن يتعاونا ويتشاركا في إصلاح الأمة وقيادتها (فيلزم أعلمهما أن يشارك أعقلهما ويعاضده، كما يلزم أعقلهما أن يعتضد به ويرجع إليه، كما فعل عمر وعلي)[4].

وهكذا نرى ابن سينا، كغيره من الفلاسفة والعلماء المسلمين، يرتب نتائج مهمة على أمر الخلافة والخليفة معاً. إذ يرى أن من اجتمعت فيه الصفات الآنفة الذكر، مضافاً إليها الفضيلة النظرية (العلم)، فقد سعد ومن فاز مع ذلك بالخواص النبوية، كاد أن يصير إنساناً إلهياً، وكاد أن تحل عبادته بعد الله تعالى، وهو سلطان العالم الأرضي وخليفته فيه[5]. حيث كان يرى في الحاكم «المدني» كطبيب الأجساد، ذاك

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٥٢.

(٢) أنظر محمد رشيد رضا ـ كتاب الخلافة ـ المجلدان ٢٣ ـ ٢٤ من مجلة المنار ـ مصر ١٣٤١ هـ؛ وأيضاً علي عبدالرزاق، الإسلام وأصول الحكم (القاهرة ١٩٢٥)؛ والدراسة والوثائق التي عرضها محمد عمارة في كتاب (الإسلام وأصول الحكم) بيروت ـ ١٩٧٢.

(٣) الشفاء، قسم الإلهيات، ص ٤٥٣.

(٤) نفس المصدر.

(٥) نفس المصدر، ص ٤٥٥.

يداوي الأجساد من العلل التي تعتريها، وهذا يداوي النفوس من أمراضها [١]. أما عن دوره ووظائفه فهي كثيرة، ويمكن تقسيمها إلى فئتين:

أ ـ **وظائف دينية:** وبها تنفيذ وتطبيق السنن التي تركها سلفه «النبي»، بمقتضى حكم الله وشرعته، مستوحياً النص فيها. وعن طريق العقل والمنطق يعرضها ويدعو الكافرين إلى الدخول في الدين، ويحاربهم إذا أبوا.

ب ـ **وظائف مدينية:** هي التي تعنى بالمعاملات بين الرعية، وتنظّم حياتهم الدنيوية وعلاقاتهم فيما بينهم، لتسود العدالة والمحبة والإلفة والتعاون بينهم، وإزالة الظلم والحيف عنهم. ويكون ذلك بالإجراءات الأساسية التالية:

١ ـ ترتيب أهل المدينة على ثلاث فئات: المدبّرون والصنّاع والحفظة. ولكل فئة من هذه الفئات دورها ووظيفتها بالمدينة. المدبّرون، هم الساسة والساهرون على السنن والشرائع، ويضعون ما يلزم وما يستجد من أنظمة عن طريق الاجتهاد. والصنّاع، هم الفئة التي تقدم الخدمات التي ليس للمدينة غنى عنها. والحفظة، هم الحراس الذين يحفظون حدود المدينة وتخومها، ليطمئن أهلها ويستقروا [٢].

٢ ـ جمع رأس مال مشترك: يكون هذا المال، سواء من الحقوق الدينية والشرعية المفروضة على الإنتاج والثمار، أو من الغرامات والعقوبات والغنائم على المخالفين والمعاندين، لتنفق هذه الأموال على من لا يقدرون على العمل، وعلى حفظة المدينة الذين لا يقومون بعمل غير عملهم.

٣ ـ تحريم الصناعات والأعمال والحرف التي لا مصلحة للمدينة فيها، أو تؤدي إلى ما فيه إساءة للمدينة وأهلها، أو التي لا يكون فيها منافع متبادلة بين أهلها، مثل: القمار، الربا، السرقة، الزنا... الخ.

---

(١) رسالة في علم الأخلاق، ص ٣٦٩ من هذا الكتاب.

(٢) يشبه هذا التقسيم تقسيم إفلاطون لطبقات الجمهورية: الفلاسفة، الزراع والحراس.

٤ ـ تنظيم أمر الزواج: «أفضل أركان المدينة»، على الشارع أن يشجّعه ويدعو إليه وينظمّه، وقد شرحنا هذا في موضعه من (آرائه الأسرية)[1].

٥ ـ فرض العقوبات والزواجر والموانع بمقتضى الشريعة، إذ كان يرى أن الخوف من عقاب الآخرة ليس كاف لمنع الناس من المعصية وارتكاب الشرور، فلا بد من عقوبات وموانع على الذين يخالفون الشريعة، ويسيئون إلى أهل المدينة، وخاصة على أولئك الذين «يواطئون أعداء المدينة». ويشترط في هذه القوانين أن تكون عامة وكلّية، وتتصف بالشفقة والرحمة، وليست فردية أو جزئية قابلة للتغير مع الزمن.

٦ ـ إشراك الخليفة في أمور ومعاملات لا تتم ولا تصبح مشروعة إلا باشتراكة أو بموافقته، كالزواج، والاجتماعات بالمناسبات لتأدية الفرائض الدينية.

هكذا نظر ابن سينا للخليفة منظماً للأمور الدينية والدنيوية على السواء، حارساً للسنن والشرائع النبوية، بالإضافة إلى أنه منظم لأمور الجماعة، وداعية للفضيلة والسعادة الدنيوية والأخروية.



---

(١) أنظر القسم الاول، الباب الثاني، الفصل الرابع من هذا الكتاب، ص ١٠٢ وما بعدها.

الفصل الثالث

الرئاسات أو الحكومات

درجت العادة عند الباحثين في السياسة أن ينظروا للحكومات وأنواعها من خلال منطلقين أو معيارين:

الأول: المصلحة التي يحققها الحاكم والفئات التي تشملها هذه المصلحة من المحكومين.

الثاني: الطريقة والأسلوب اللذان يتم بهما تحقيق هذه المصلحة.

ومن خلال عرضنا لرأي ابن سينا في الخليفة، واستناداً إلى هذين المعيارين، يمكن الخروج بالنتيجة التالية:

يجب أن يكون الحكم لمصلحة جميع فئات وطبقات الشعب. أما عن الطريقة، فهي بتطبيق وتحقيق الشريعة الإلّهية، بما يحقق السعادة والفضيلة دنيا وآخرة. وهذا هو النظام الأمثل كما يراه، واستمده من الدين ومن السنّة النبوية، وهو النظام الذي ارتضاه الله لخلقه. ولكن تجاربه واستقراءاته وتأثراته كوّنت عنده أفكاراً جديدة عن أنواع الحكومات وطبيعة أنظمتها المتفاوتة والمثالية. ونجد هذه الأنواع في كتابه « ريطوريقا ـ Rithoriqua » الخاص بالخطابة. إذ يطلب من السانّ أو المشرع أن يكون عارفاً وعلى علم بأنواع المدينات الأربع، والأحوال الخاصة بها، وما تؤول كل واحدة إليه، وما فيه صلاحها، وما فيه فسادها.

أنواع الرئاسات أو الحكومات

النوع الأول ـ الديموقراطية:

يتساوى أهلها، فاضلهم ودَنيّهم، في الكرامات والعقوبات والرياسات، وفي الحقوق والواجبات. والرئيس يكون فيها بإجماع أهلها، أو بتولية من رئيس سابق له.

النوع الثاني ـ خساسة الرئاسة:

وهي التمادي بالرئاسة والتسلط، وتكون إما بالتغلب والقهر، فتحكم الكثرة. أو برياسة القلّة ولا تكون بالتغلب، بل يؤتى إلى الحكم من احتيج إليه.

وهذان النوعان قد يتحولان وينحرفان، فالأول منها لا يدوم، إذ يكثر الرؤساء فيه وتتعدّد القيادات. أما الثاني، فإنه لا يتميز بكثرة الرؤساء، ولكن بسرعة انتقال الرئاسة من فئة إلى أخرى.

النوع الثالث ـ الدكتاتورية:

أو وحدة الرئاسة. وهدف الرئيس فيها ليس المصلحة ولا الفضيلة، إنما غايته طاعة الرعيّة له وعبوديتها. ويصل إلى الرئاسة فيها من تتوفر عنده بعض الفضائل، أو القوة الجسدية، أو تدبير يحفظ الرعيّة ويحميها من العدو. ويمكن أن تكون بالإرث، ويمكن أن تتحول إلى رئاسة التغلّبية ويكون الغرض منها الكرامة.

النوع الرابع ـ الأرستقراطية:

ويكون الرئيس فيها أكثر أهل الأمة فضيلة، ويترتب القوم فيها حسب فضائلهم النفسية أو صناعاتهم. وعلى رأس كل فئة رئيس، وتتشعب دونه الرئاسات حسب أفضلية كل واحد في فئته، وهكذا حتى ينتهي إلى تصنيف الناس جميعاً في فئات، فلا يكون في المدينة واحد إلاّ وله تقدم أو تأخر محدود، بحسب أفضليته في صنعته وفئته. ويقوم على رأس هذه الفئات أفضلهم فئة، وأفضلهم في هذه الفئة.

ويسهب في شرح هذا النوع من النظام فيقول: « إذا قام هذا النوع على فضيلتي العلم والعمل، سميت سياسة الاختيار، وهذه السياسة مرتبطة بالسياسة الإلهية، حسب ترتيب العالم في أجزائه، وبدن الإنسان في أجزائه، وليس فيها شيء معطل لا فائدة منه. وقلّما توجد هذه السياسة في العالم، وإذا وجدت فمن الصعب أن تزول وتتحول، وإذا تحولت يكون تحولها إلى سياسة الكرامة (النوع الثالث)، ثم إلى سياسة التغلب (النوع الثاني) ».

★ ★ ★

هذه هي أنواع الحكومات والسياسات البسيطة كما يراها ابن سينا، ويدرجها حسب أفضليتها. فيبتديء بسياسة الملك، ثم سياسة الاختيار، ثم سياسة الكرامة، وأخسها سياسة التغلب، ثم سياسة القلّة، ثم السياسة الجماعية.

حكم ومقارنة

بعد أن عرضنا آراء ابن سينا في التجمع البشري وأسبابه، ومن ثمة في النبوة والخلافة، وحاجة المجتمع إلى من يدبّر أموره وينظم شؤونه، ويهدي أفراده إلى ما فيه سعادتهم دنيا وآخرة. واستعرضنا رأيه أخيراً في أنواع الحكومات والرئاسات، فلم نجد فيها شيئاً من الجدّة أو خروجاً عن المألوف. وكان في هذا الموضوع كغيره من المواضيع السياسية والأخلاقية، متأثراً ومستمداً آراءه من منابع حددناها سابقاً، كالفلسفة اليونانية (أرسطو، إفلاطون) والدين والقرآن.

ويمكن أن نجد عنده شيئاً من الواقعية والعملانية أكثر من غيره، فلم يصور لنا أفكاراً مثالية « يوطوبيا »، ولم يسلخنا من الواقع الذي نعيشه ليرفعنا إلى عالم آخر، بل وجدناه يأخذ من الدين ما يصلح أمور الدنيا والآخرة على السواء، ومن أفكار سابقيه ما يتناسب مع واقع عصره ومتطلّبات مجتمعه. حيث رأى أن السياسة الموجودة في بلاده في حينه « مركّبة من سياسة التغلب مع سياسة القلّة مع الكرامة، وبقية من

السياسة الجماعية، وإن وجد فيها شيء من الاختيار فقليل جداً »[١].

أ - الميل للتجمع وأسبابه:

رأى في التجمع وأسبابه كما رأى مفكرو اليونان والإسلام معاً. إنه يرجع تكوين المدينة إلى هذه الحقيقة، وهي أن الأفراد ليسوا مستقلين بأنفسهم ولهم حاجات كثيرة، وكل منهم يلتمس المعونة من الآخرين على قضاء حاجاته المنوّعة[٢]. وأرسطو الذي عرّف الإنسان بأنه « حيوان مدني بالطبع »، ومن يستطيع أن يعيش خارج الدولة أو المدينة ليس إنساناً بل « بهيمة أو إلٰه »، لأنه لا يفتقر حينئذ إلى شيء من الأشياء التي يفتقر إليها الإنسان، إما لكماله المحض كالله، أو لنقصه الزري كالبهيمة[٣].

والتجمع أمر طبيعي وفطري للإنسان، وليس اصطناعياً كما زعم البعض[٤]، والدولة سياجه، والملك يحميه.

ب - أشكال الرئاسات والنظام الأمثل:

من حيث تنظيم الدولة والمجتمع، فإن آراء ابن سينا متأثرة بآراء إفلاطون، من حيث توزيع طبقات المجتمع واختصاص كل طبقة: (مدبّرون وصنّاع وحفظة). وهذه الطبقات لها ما يوازيها عند إفلاطون: (الفلاسفة ـ الصنّاع ـ الحراس). وهكذا كل رئيس يوجد تحته رئيس، فلا يبقى عضو إلاّ وله دور وعمل في مدينة ابن سينا أو في جمهورية إفلاطون. وقد اختلف ابن سينا مع سلفه في مسألة شيوع

(١) ريتوريكا (الخطابة).

(٢) جمهورية افلاطون، ص ٤٧.

(٣) أرسطوطاليس، المرجع السابق، ص ١٣٠.

(٤) السفسطائيون اليونانيون، وبعض فلاسفة أوروبا: هوبز وروسو.

الأموال والأولاد والنساء في « الجمهورية » ، حيث استوحى إفلاطون قوانينها وأنظمتها ومصلحتها من « مثال الخير » ، بينما ابن سينا استمد مصلحة أهل المدينة من روح الدين والشرع والسنّة النبوية ، التي ارتضاها خالق الكل ومبدع كل نظام ، وهو النظام الأمثل.

أما عن أشكال الحكم والرئاسات في المدينة ، فإن ابن سينا كان أقرب إلى أرسطو ، فاقتبس منه أنواع الرئاسات وأفضلها ، وبيّن الأشكال التي تؤول إليها في حال فسادها . فهناك النظام الديموقراطي الذي يمكن أن يتحول إلى غوغائي ، أو إلى نظام القلّة بالقهر ، أو إلى القلّة نتيجة أفضلية أو ميزة . وهناك النظام الأرستقراطي الذي يمكن أن يتحول إلى القلّة ؛ والنظام الدكتاتوري الذي يتسلط فيه فرد واحد ، ليس من همٍ عنده سوى إذعان الرعية وخضوعها له . ونرى أفضل نظام للحكم عنده ، هو ذلك الذي يتناسب مع التوزيع الطبقي للمدينة ، أي حكم الفئات التي يقوم على رأس كل فئة منها رئيس يندرج تحته رؤوساء ، وهكذا إلى آخر عضو في كل فئة . وتكون الرئاسة في هذه الفئات للأفضل علماً وعملاً ، مجموعات وأفراداً .

جـ - النبوّة والخلافة:

إستمدّها من الدين والشرع ، صاغها وأخرجها بقالب عقلي متميز ، كغيره من الفلاسفة المسلمين الذين لم يحيدوا عن هذا الخط ، ولم يأخذوا بآخر غيره ، يقول الفارابي مثلاً : « إن المتأمل في الكون وما فيه من حكمة ونظام ، لا بد أن يحكم بوجود خالق له ومدبّر ، وإن رأفة الخالق وحكمته وفضله وحسن صنيعه ، تقتضي وجود رئيس لهذا المجتمع . ويُشبّه المجتمع بالبدن الذي تتدرّج أعضاؤه في الرتب والأهمية ، إلى أن تنتهي بالقلب الذي هو رئيسها . والحاكم لا يمكن أن يكون أي إنسان اتفق ، بل يجب أن يكون قد استكمل وصار عقلاً ومعقولاً بالفعل ، ليتقبل من العقل الفعّال أشياء كثيرة مما يفيض عليه . وبما فيه من العقل المنفعل يصبح فيلسوفاً وحكيماً . وبما يفيض إلى قوته المتخيّلة ، نبياً منذراً بما يكون ، ومخبراً بما سيكون من الجزئيات ، وتكون هذه في أعلى المراتب الإنسانية ، ونفسه كاملة متحدة

بالعقل الفعّال »[1]

والغزالي يرى أن الدين والدنيا توأمان لا ينفصمان؛ إذ أن نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا، ونظام الدنيا لا يحصل إلا بإمام مطاع[2].

وابن المقفع رأى أن الناس في جملتهم ضعاف وجهّال، لا يستغنون ولا يكتفون برأي أنفسهم، ولا يحملون العلم ولا يتقدمون في الأمور. فلا بد لهم من خواص أهل الدين والعقل، تهتم بأمورهم وترعى شؤونهم، والعامة لا يصلح أمرها من قبل نفسها، ولم يأتها صلاحها إلا من قبل إمامها[3]. « صلاح الرعية من صلاح الراعي ».

أما ابن خلدون فيرى شيئاً يختلف عن ابن سينا والفارابي، وإن اتفق معهما في الغاية من وجود الرئاسات والحكومات، وهي الحاجة إلى تدبير، وجميعهم إستنبطوا ذلك بالعقل وحده، فيرى ابن خلدون أن وجود البشر داخل حكومات قد تم من غير اختيارهم، وإنما بما يفرضه الحاكم بالقوة والسلطة والعصبية، فيحملهم على الطاعة والإذعان، فيحفظ بقاؤهم وتستقيم أحوالهم. ويستشهد على ذلك بوجود بشر من المجوس بدون كتاب، وهم أكثر عدداً من أتباع الرسل والأنبياء، فكانت لهم أمم ودول وحياة.

ويرى أن هذه المجتمعات قامت على تنظيم معيّن، وعلى وازع معيّن ينسجم مع طبيعة معاشها، ومع ما عندها من صناعات وتنظيمات رتبّوا أمورهم على ضوئها.

وعلى هذا تكون النبوّة والإمامة والحاكم الموصى إليه، ليس أمراً عقلياً ضرورياً، إنما هو مدرك من الشرع، وهذا ما جرى عليه السلف من الأمّة الإسلامية[4].

وهكذا نرى ما للخلافة عند المسلمين من أهمية، إذ تكلّم فيها الفقهاء

---

(١) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة.

(٢) الغزالي، الإقتصاد في الاعتقاد، المطبعة المحمدية ـ مصر.

(٣) ابن المقفع، رسالة الصحابة، ص ١٨١ وما بعدها.

(٤) ابن خلدون، المرجع السابق، ص ٧٣.

والمتكلمون والفلاسفة والعلماء، فأعطوا رأيهم بها وبمصدرها، فمنهم من رأى أن العقل يحكم بها، وهم الفلاسفة، ومنهم من قال أن الشرع والسنّة تفرضها، كبعض الفقهاء المصلحين أمثال: محمد عبده ومحمد رشيد رضا [1] وغيرهما، الذين عز عليهم التخلي عن الدين والشرع في إدارة المجتمع والدولة. وكان يظهر بين الحين والآخر من لا يقول بهذا ولا بذاك، وإنما رأى بالخلافة مسألة سياسية بحتة اقتضتها فترات معيّنة من تاريخ الإسلام، وجاء اليوم الذي يجب أن يفصل فيه الدين عن السياسة، ولكل مجاله وأهله [2].

★ ★ ★

وهنا كلمة لا بد منها للمتسائل عن علاقة تدبير لمدينة، أو « السياسة المدينية » بالتربية، فنقول أنه سواء أخذنا بآراء القائلين بالتربية على الطبيعة (التربية السلبية)، أو آراء القائلين بالتربية حسب ما يقتضيه المجتمع (التربية الاجتماعية)، أو القائلين بالتربية حسب ما هو إنساني، فإن الناس، أفراداً ومجتمعات، هم الفاعلون والمؤثرون في تربية الناشئة والأجيال في كل مجتمع. ومجتمع ابن سينا بمنطلقاته وتنظيماته وغاياته، يقتضي تنظيماً تربوياً، أو منظومة تربوية، تتناسب مع تلك المنطلقات والتنظيمات والغايات. ونعيد هنا إلى الأذهان قول دوركهايم: « لا مجتمع بلا تربية ولا تربية بلا مجتمع » وقول الفيلسوف كنط: « لا يصبح الانسان انساناً إلا بالتربية ».



---

(١) محمد رشيد رضا، الخلافة، مطبعة المنار مصر ـ المجلد من ٢٣ و ٢٤ من مجلة المنار، عام ١٣٤١ هـ.

(٢) كان أول من ألغى الخلافة في الإسلام، وفصل الدين عن الدولة أتاتورك في تركيا، عام ١٩٢٤. أنظر: محمد عمارة، الإسلام ونظام الحكم، دراسة وتعليق حول كتاب أصول الحكم لعلي عبدالرازق، بيروت ـ المؤسسة الأهلية ١٩٧٢. ولنا عودة مفصّلة إلى هذا الموضوع، في كتاب: الفكر الإصلاحي في الإسلام.

الفصل الرابع

مؤلفات ابن سينا في السياسة المدنية

رأينا أنه من المفيد، وتسهيلاً على الباحث، أن نذكر بشيء من التفصيل هنا الكتب والرسائل (المراجع) التي رجعنا إليها في استخلاص آراء ابن سينا في السياسة المدنية وتدبير المجتمع، لتكون أيضاً مرجعاً لكل مستزيد يبغي التفصيل أكثر حول آراء ابن سينا في هذا الموضوع، مشيرين إلى الرسائل التي أوردناها في القسم الثاني من هذا الكتاب، بعد تحقيقها بكاملها، بالإضافة إلى الكتب والرسائل التي سبق تحقيقها ونشرها، منبهين إلى الفصول والأجزاء التي يمكن للمستزيد الرجوع إليها.

أولاً ـ كتاب الشفاء [1]

الجزء الثاني، قسم الإلهيات. يوجد فيه فصول كاملة، تتصل بهذا الموضوع: فصل إثبات النبوّة، ص: ٤٤١ ـ ٤٤٦؛ فصل في عقد المدينة وعقد البيت، ص: ٤٤٧ ـ ٤٥١؛ فصل في الخليفة والإمام... ص: ٤٥١ ـ ٤٥٥ (نهاية الكتاب).

ثانياً ـ رسالة ريطوريقا (الخطابة)

في هذه الرسالة يذكر أنواع الرئاسات والحكومات، والأنواع التي تتحول إليها في

(١) الشفاء، قسم الإلهيات: الدكتور إبراهيم مدكور، طبع القاهرة ١٩٦٠.

حال فسادها، ويذكرها من باب واجبات المشرع والخطيب. فعند التحدث في الأمور المشاورية، وعند وضع الشرائع والقوانين، فإن على المشرع أن يكون على علم بهذه الأنواع من الرئاسات[1]. إقتطعنا الجزء الخاص بالموضوع وقدمناه في القسم الثاني من الكتاب.

ثالثاً ـ كتاب النجاة

فيه أيضاً بعض الآراء المتعلقة بالموضوع. أما الرسائل التي رجعنا إليها، ولم يسبق أن حققت أو نشرت، فإننا قمنا بتحقيقها وأوردناها في القسم الثاني من الكتاب محققة على أكثر من نسخة، وهي:

١ ـ رسالة في إثبات النبوّة:

يعطيها قنواتي في كتابه «مؤلفات ابن سينا» رقم (٢٤٥)، ومهدوي رقم ٣ [2].

وقد نشرت هذه الرسالة في «تسع رسائل» في القاهرة عام ١٩٠٨، وأعدنا تحقيقها مع المخطوط المذكور في اسطنبول، فوجدنا بعض الاختلافات التي ذكرناها في موضعها، بعد أن أشرنا بحرف (ت) إلى «تسع رسائل»، وبحرف (م) إلى المخطوط [3]. كما رجعنا إلى هذه النشرة في هوامشنا عند اللزوم.

أما عن مضمون الرسالة، فإن ابن سينا يذكر بها ترتيب الوجود وأفضلية كل موجود حسب الكمالات المحققة له، إلى أن يصل إلى الناطق، فيقول: «الناطق إما بمَلَكه أو غير ملكة، والأول أفضل؛ وذو المَلَكَة إما خارج إلى الفعل التام أو غير خارج، والأول أفضل، والخارج إما بغير واسطة أو بواسطة، والأول أفضل، وهو المسمى

---

(١) قمنا بتحقيق الجزء الخاص بالموضوع: أنظر النصوص، ص ٣٥١ من هذا الكتاب.

(٢) فهرست مؤلفات ابن سينا، ص ٢.

(٣) أنظر النصوص، ص ٢٩٨ من هذا الكتاب.

بالنبي، وإليه انتهى التفاضل في الصور المادية...»، ثم ينتقل إلى بعض التفسيرات لبعض الآيات والرموز التي جاءت عن النبي.

٢ ـ رسالة في العقول[1]:

مهدوي رقم (١٨٦ و ١٩٠)[2]، ويذكرها من الرسائل المشكوك فيها. وهي عبارة عن مخطوط نسخي واضح تم الحصول عليه من اسطنبول. بعد الاطلاع على مضمونها وتصنيف العقول ومراتبها، نجدها مطابقة لفلسفة ابن سينا النظرية والعملية، حيث يذكر أنواع العقول التي تحدث عنها المتكلمون والفلاسفة، وأعطوا تعاريفهم ورأيهم فيها.

قمنا بتحقيق هذه الرسالة نظراً لارتباطها بموضوعنا، أولاً من حيث درجات العقول وأنواعها وتطورها، ومنها العقل الفعّال (الذي يخرج العقل الهيولي من القوة إلى الفعل بإشراقة عليه).

٣ ـ تأويل الرؤيا، أو تعبير الرؤيا، أو في الرؤيا:

(قنواتي رقم (١٠١ و ١٥٦)؛ مهدوي رقم (٤٧)[3]، وهي مترجمة للفارسية.

توجد مع هذه الرسالة مقدمة باللغة الإنجليزية، يذكر فيها الناشر أن هذه الرسالة محققة عن مخطوطين، أحدهما في آيا صوفيا تحت اسم «المجاميع» رقم ٤١، مؤلف من ١٣٣ صفحة مقياس ٩ × ٦، فأشار إليه بحرف (أ)، وهو يقسم إلى فصول[4].
والثاني تحت اسم «النيرنجات» رقم ٣٨٣، وهو ٨٦ صفحة بقياس $9\frac{1}{2}$ × ٦.

---

(١) انظر النصوص، ص ٤١٤ من هذا الكتاب.
(٢) فهرست مؤلفات ابن سينا، ص ٢٨٢.
(٣) نفس المصدر، ص ٨٧.
(٤) أنظر النصوص، ص ٣١٠ وما يليها في هذا الكتاب.

لا يوجد إسم وتاريخ للناشر، كما يذكر الناشر أن ابن سينا كان أول من حاول أن يجد تفسيراً علمياً للأحلام، بعد أن كانت عند اليونان والعرب قبل الإسلام تعزى إلى قوى خارجة عن قوى الطبيعة. فنراه في هذه الرسالة يصنّف الأحلام ودرجاتها، وما يحتمل الصدق والتأويل منها وما لا يحتمل، كما يفصل بين أضغاث الأحلام، وبين الأحلام التي يمكن أن تكون وحياً وتحتمل التفسير والتصديق.

ونرى أن هذه الرسالة مرفوعة إلى مولاه، والمحتمل أن يكون علاء الدين بن كاكويه، الذي كان يحضر مجالسه أيام «الجمعات» من كل أسبوع. وهذه الطريقة درج عليها معظم الكتاب والمؤلفين في عصر ابن سينا، إذ كانوا يصدرّون كتبهم بتمجيد الخليفة الذي كان يُرفع إليه الكتاب.

وكانت النشرة المذكورة خالية من النقاط والفواصل، فأعدنا تحقيقها ونشرها، لتصبح في متناول كل باحث ومستزيد.



الباب الرابع

في التربية الأخلاقية

تمهيد :

ذكرنا سابقاً أن ابن سينا دمج الأخلاق بالسياسة والتربية والاقتصاد والفلسفة، وجعل الأخلاق (الخير والفضيلة) غاية كل عمل وكل نشاط إنساني. فكان مذهبه في هذه المواضيع جميعها يقوم على أسس أخلاقية من ناحية، ودينية من ناحية أخرى. لذا جاءت آراؤه الأخلاقية موزّعة ومنتشرة في كل ناحية من نواحي فلسفته العملية (في الاقتصاد، وفي التربية، وفي السياسة). وهي عبارة عن آراء ونظريات من الصعب أن يقال عنها أنها مذهب قائم بذاته محدد المعالم.

وابن سينا كغيره من الفلاسفة الإسلام (الفارابي، والكندي، وابن مسكويه، والغزالي وأيضاً ابن المقفع) وكل الذين كانت آراؤهم تهدف إلى إسعاد الفرد في الآخرة بشكل خاص، كهدف أسمى عندهم، حاولوا أن يجدوا من الطرق والمباديء التي يمكن أن تحقق للإنسان هذاالهدف الأسمى عن طريق سلوكه الدنيوي، أخذاً بالقول: «تزود من دنياك لآخرتك»، طالما أن الدين هو المنطلق والغرض (الوسيلة والغاية). وبقدر ما تحقق النفس من العلم والاتصال بمصدرها الروحاني، تحقق من السعادة في دنياها وآخرتها، (حال النفس في هيأتها ثلاث:

١ ـ حال البالغ في فضيلة العقل والخلق، وله الدرجة القصوى إلى السعادة الأخروية.

٢ ـ حال من ليس له ذلك المعتقد، إلاّ أن جهله ليس على الجهة الضارة في المعاد، ويكون من أهل السلامة.

٣ ـ السقام والسقيم، وهو عرضة للأذى في الآخرة)[1].



---

(١) الإشارات، قسم ما بعد الطبيعة، ص ٢٠٨.

الفصل الأول

روافد آراء ابن سينا ومنابعها

الفكر حصيلة تطور وتفاعل، وليس وليد عصر بذاته، أو بيئة بعينها، وهكذا فكر ابن سينا كان نتيجة عوامل ومؤثرات مباشرة وغير مباشرة، منها ما تمتد جذوره إلى الماضي البعيد عبر التاريخ والعصور، ومنها ما هو وليد بيئته ومجتمعه ونشأته. وقد ذكرنا في فصل سابق أن هذه العوامل تعود إلى: الفلسفة اليونانينة، والدين الاسلامي والقرآن.

أولاً ـ الفلسفة اليونانية، خاصة إفلاطون وأرسطو

أ ـ إفلاطون ونظريته في قوى النفس وإحساسها: كالقوى العاقلة والشهوانية، والغضبية، والفضائل المترتبة على كل من هذه القوى، ومن ثمة نظريته في «المُثل»، ومثال الخير الذي يستمد كل ما عداه خيريته منه. والجسد ودوره السلبي، في إعاقة النفس، عن تحقيق كمالها وسعادتها [1].

ب ـ أرسطو في تقسيمه للحكمة: عملية ونظرية: العملية ناتجة عن طبيعة تكوين الإنسان بعنصريه المادي والروحي (الهيولي والصورة)، والميل الفطري للحياة الاجتماعية. والفضيلة ليست شيئاً نستمدّه من الخارج، أو نسعى لإدراكه خارج

(١) الجمهورية، فصل قوى النفس، ص ٧٨ وما بعدها.

ذواتنا ، إنما بالحياة العملية التي نحياها . والسعادة يمكن أن تتحقق بالأخلاق أو بالسياسة أو بالاقتصاد ، مجتمعة أو متفرّقة. وإذا كانت السعادة هي الهدف ، فكل ما عداها يكون واسطة أو وسيلة اليها [1].

ثانياً ـ الدين الإسلامي والقرآن

وتتجلّى هذه المؤثّرات في جميع جوانب فلسفة ابن سينا ، إنطلاقاً من مبدأ واجب الوجود بذاته ، وإنتهاء ببقاء النفس في الآخرة ، مروراً بالنبوة والوحي والملائكة. فهذا الدين الذي آمن به ، والتزم بتعاليمه وشرائعه ، انعكس على فكره بجانبيه النظري والعملي. فنجدها دعوة لعقلنة الدين [2] ، أكثر مما هي فلسفة مجردة قائمة بذاتها ، بعد أن أضفى على الدين وتعاليمه ، طابعاً عقلانياً وذاتياً. ونتيجة لهذا التفاعل بين الدين والفلسفة ، نتج ما أطلق عليه اسم « الفلسفة السيناوية » كما قدّمها لنا في مصنّفاته ورسائله .

هذه هي الروافد الأصلية والمباشرة ، التي تكونت بنتيجتها آراء ابن سينا وفلسفته الأخلاقية. ولا ننسى أن نضيف إليها مؤثرات أخرى ، قد لا تقل أهمية عنها : وهي حياته الخاصة وخبراته الشخصية ، من محيطه الاجتماعي وبيئته .



(١) أرسطوطاليس ، فصل في الأخلاق.

(٢) كفر الغزالي ابن سينا في بعض آرائه ، مثل عدم حشر الأجساد وعلم الله بالجزئيات ، كما اتهمه ابن الأثير بالزندقة في مصنفاته الفلسفية.

الفصل الثاني

مذهب ابن سينا الاخلاقي

ابن سينا كغيره من فلاسفة العرب الذين لم يكوّنوا مذهباً أخلاقياً مستقلاً عن أبحاثهم ونظرياتهم الماورائية، وقد يرجع هذا لالتزامهم الديني، ولتعاطفهم مع تعاليمه، حيث وجدوا بالدين وتعاليمه، والقرآن والرسالة، ما هو كاف وصالح لتحقيق السعادة، التي يسعى إليها الإنسان، في الدنيا والآخرة. لذا جاءت آراؤهم، عبارة عن تفسيرات عقلانية، لبعض النواحي التي كان يثار حولها الجدل، كالمعاد، وعلاقة الروح بالجسد، والسلوك الفاضل، والأخلاق الحميدة... الخ.

وكان هناك الضغط المجتمعي المسلم، الذي لم يكن من السهل عليه أن يتقبل آراء ونظريات عقلانية، تتعارض مع الدين، وتدخل عليه الجديد [1].

وابن سينا لم يخرج عن هذا الإطار. وسنحاول أن نضع خلاصة لآرائه الأخلاقية الموزّعة بين سائر مؤلفاته، في الفلسفة والسياسة والأخلاق، في إطارها المعقول والطبيعي، وذلك عن طريق مقدمات لفلسفته الأخلاقية.

---

(١) لم يَخْفَ ما كان لميول الملوك والأمراء من أثر على النواحي الفكرية. إرجع إلى فلسفة الفكر الديني، الأب جبر والدكتور صبحي الصالح، وإلى ما ذكرناه في فصل «عصر ابن سينا السياسي».

المقدمة الأولى

الإختلاف في الماهية بين كلٍّ من النفس والجسد، يؤدي إلى الاختلاف في الكمال الخاص بكل منهما، وبالتالي إلى ما فيه سعادتهما ولذتهما. فسعادة النفس هي في صورتها عالماً عقلياً تنطبع فيها صورة النظام الكلّي، والنظام المعقول، والخير الفائض. أما سعادة الجسد، فهي في عدم تحقيق كماله، بوصفه هيولى قابل لكل صورة ولعدمها، تقصر أحياناً، وتعجز أحياناً أخرى[1]. وللجسد كما للنفس قوى، قد تكون متضادة ومتعارضة أحياناً.

المقدمة الثانية

لكل قوة من قوى النفس ما فيه خير هذه القوة أو شرّها. سعادةالقوة العاقلة أن تصير عالماً عقلانياً، وشرّها فيما يمنعها من تحقيق هذا. وسعادة القوة الشهوانية أن تصل إليها الكيفيات المحسوسة، وشرها ما يعوقها عن ذلك. وفي الظفر سعادة للقوة الغضبية، وشرّها ما يعوقها عنه. والقوة الوهمية سعادتها في الأمل والرجاء، وشقاؤها في عكسه. والقوة الحافظة سعادتها في تمكنها من تذكر الماضي، وشرّها في ضده[2].

المقدمة الثالثة

الخير هو الموجود بذاته، والشر هو الموجود بالعَرَض. وهما نسبيان، الخير هو الأعمّ والأكثر شيوعاً، ويصيب الأنواع والأجناس، وهو المقصود بذاته. وأما الشر فهو موجود بالعرض ويصيب الأفراد، ولا يصيب الأنواع والاجناس، وهو العدم الحابس للكمال عن مستحقه. والخير والشر « كل بقدر »[3]. ومن هنا تظهر نظرة ابن سينا التفاؤلية.

---

(١) الشفاء، جـ ٢ ص ٤٢٥.

(٢) الشفاء، جـ ٢، فصل المعاد، ص ٤٢٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٢٠.

ويكون الشر في المذموم من الأفعال، وكل فعل ينقص عن كماله يكون شراً. الآلام شرور، لأنها تمنع الجسد من تحقيق كماله، وتسبب له النقصان. والجهل شر، لأنه يمنع النفس الناطقة من تحقيق كمالها. ومن الأخلاق شرور عندما تمنع النفس عن الأعمال، التي تتمنى أن تكون لها. والخير والشر قد يكونان عكسهما بالقياس إلى شيء آخر، مثل الظلم، الذي هو خير للقوة الغضبية عند الظالم، وشر على المظلوم، كما إنه شر في الوقت ذاته على القوة العاقلة، لأنه منعها من تحقيق كمالها بالسيطرة على القوة الغضبية. وهكذا قد يكون الخير شراً بالقياس إلى شيء آخر، والشر خيراً بالقياس أيضاً إلى آخر. فخير القوة الغضبية غير ما هو عند الشهوية، وغير ما هو عند العالمة [1].

المقدمة الرابعة

الخير والشر كاللذة والألم، لها درجات وأولويات. فكما أن كبير النفس يستصغر الجوع والعطش، عند المحافظة على ماء الوجه، ولاعب الشطرنج لا يعبأ بالمأكول والمشروب ليحقق الغلبة. وكذا من يريد الوصول إلى الكمال الروحي، لا يعبأ بمتطلبات الجسد. واللذات النفسية والباطنية أهم بلا شك.

المقدمة الخامسة

علاقة النفس بالجسد ليست علاقة إدراكية فقط، بل علاقة تأثر وتأثير، مما يترتب على هذه العلاقة فعلاً وانفعالاً [2]. وينتج عن هذا التفاعل المتبادل ثلاث حالات:

أ - إما استعلاء النفس على البدن وانقياده لها، فتسعد.

ب - وإما استعلاء الجسد على النفس فتنقاد له، فتشقى وتذعن.

---

(١) المرجع السابق، ص ٤١٩.

(٢) رسالة البر والإثم، ص ٣٥٣ من هذا الكتاب.

جـ ـ وإما موازاة بينهما، فيشتاق لها الجسد وتتحرر من سيطرته، وهذه الحالة هي التي تكسب ملكة التوسط.

المقدمة السادسة

السعادة الحقيقية هي بإتمام الجانب العملي من النفس، ويكون بإقامة الموازاة بين متطلبات النفس الناطقة، وقوى النفس الأخرى من جهة، وبين هذه القوى مجتمعة، ومتطلبات الجسد من جهة أخرى؛ لأن الإفراط والتفريط هما أيضاً للقوة العاقلة كما هما عند بقية القوى النفسية. والجانب العملي من النفس هو الذي يستطيع الموازاة بينها جميعاً في الحياة العملية، وهذا السلوك ينتج عنه مايسمى بالخلق أو الأخلاق. والأفعال الناتجة عن هذا الخلق، تكون إما محمودة أو مذمومة.

المقدمة السابعة

الخُلُق هو ملكة أو هيئة تحصل للنفس الناطقة من جهة علاقتها بالبدن، وبقوى النفس الأخرى. فبالتوسط بين الخلقين الضدّين تحصل الفضيلة، وبالموازاة بين متطلبات قوى النفس والجسد، تتحقق العدالة. وليس المقصود بالتوسط، التوسط في الأفعال، بل التوسط على أنه ملكة حاصلة للنفس الناطقة والحيوانية على السواء. (في الحيوانية إذعان، وفي العاقلة استعلاء وانفعال)، لأن الإفراط والتفريط يحصلان كما ذكرنا للنفسين على السواء.

الإفراط في النفس الناطقة يؤذيها كالتفريط، قد يؤدي إلى إماتة الجسد الذي هو آلتها، فتفقد النفس هذه الآلة. والتفريط يؤدي إلى إذعانها وانقيادها للقوى الحيوانية، فتشقى بتعلقها بالجسد. كما إن الإفراط والتفريط للقوة الشهوانية يؤذيانها أيضاً، إفراطها يخضع القوة العاقلة لها، وتفريطها يميتها وتستعلي القوة العاقلة عليها [1].

---

(١) رسالة في الأخلاق ـ رسالة البر والإثم ـ كتاب الشفاء، فصل في المعاد.

ليس هناك نفوس خيّرة ونفوس شريرة بالفطرة، إنما هناك ملكة واستعداد وهيئة، وليس متوسط أفعال. بهذا الاستعداد يكتسب الإنسان الخلق المحمود، كما يكتسب الخلق المرذول، بالطرق والأساليب التي سيضعها لنا ابن سينا وفي تربيته الأخلاقية. كما سنرى دور التربية في ترجيح هذا الخلق أو ذاك، وفي تغلب قوة على أخرى.



الفصل الثالث

التربية الأخلاقية

عندما نتحدث عن الأخلاق، تكون الأفكار منصبّة على السعادة والشقاء، الرذيلة والفضيلة، القبح والجمال، والخير والشر، كل هذه يعكسها السلوك الإنساني. فإذا كانت السعادة والفضيلة والخير والجمال من أبحاث الفلسفة في المطلق، فإن السلوك عند ابن سينا في أبحاث علم السياسة والتدبير (التربية). وسنحاول أن نقف على هذه السياسة التي ارتآها ابن سينا في الأخلاق، كنتيجة محصّلة للمقدمات التي ذكرناها. فهو يرى: «إن المعتني بأمر نفسه، المحب لمعرفة فضائله وكيفية اقتنائها لتزكو بها نفسه، ومعرفة الرذائل وكيفية توقّيها لتتطهر منها نفسه، المؤثر لها بأن تسير بأفضل الطرق، فيكون قد وفّى إنسانيته حقها من الكمال المستعد به للسعادة الدنيوية والأخروية»[1].

إذاً هناك طرق وأساليب لاكتساب الفضائل والخلق الحميد. كما إن هناك طرقاً وأساليب للتخلص من الخلق الذميم. إذاً ما هي هذه الطرق والأساليب التي يقدمها ابن سينا لتحقيق السعادة في الدنيا والآخرة؟

أولاً - بالاكتساب

الخلق كما رأينا هو ملكة أو هيئة تكسبها النفس الناطقة نتيجة ما يحدث بين

(١) رسالة في علم الأخلاق، ص ٣٦٩ من هذا الكتاب.

النفس والجسد من فعل وانفعال متبادل، تصدر عنها أعمال وأفعال، تكون محمودة أو مذمومة. وهكذا يكون عند الإنسان استعداد فطري يكسب به الخلق المحمود كما يكسب الخلق المذموم. ولا يمكن أن يفطر الإنسان بالطبع على الفضيلة أو على الرذيلة وحدها، ولكنه يمكن أن يفطر على أفعال فاضلة أو رذيلة، فيسهل عليه أفعال أحداهما [١]. وبهذا يكون الخلق مكتسباً، المحمود منه والمذموم على السواء. وطالما إنه مكتسب، يمكنه التحول عنه إلى ضدّه، أي إذا كان إنسان ما، ذا خلق محمود، فمن السهل عليه أن يتحول إلى ضدّه، والعكس صحيح أيضاً. والأخلاق كلها، الجميل منها والقبيح، مكتسبة. يمكن للإنسان حتى ولو لم يكن له خلق حاصل أن يحصله لنفسه، وأيضاً إذا صادف خلقاً حاصلاً أن يتحول إلى ضدّه [٢].

وما يهمنا الآن، بعد أن رأينا أن الإنسان كما يرى ابن سينا، قادر على تحصيل الفضيلة والسعادة، بفضل اكتساب الأعمال الفاضلة، بقي أن نعرف ما هي الطريق وما هو التدبير أو السياسة التي يقترحها لأجل ذلك.

ثانياً ـ بالتوسط والتعود

(إن الأفعال متى كانت متوسطة، بسبب الخلق المحمود، والاستمرار به يحفظه ويبقيه) [٣]. يرى الشيخ الرئيس أن المتوسط في الأفعال إذا كان قبل حصول الخلق المحمود، فإنها تحصل بتكرارها، وبالعادة ينمو ويكتسب. وإذا كانت بعد حصوله، فإنه يُقوّى ويعزّز. والأفعال التي ليست على التوسط، أي تلك التي تمتاز بالإفراط أو بالتفريط، تزيله وتقلبه إلى ضده، سواء كانت قبله (أي الخلق) أو بعده.

وهكذا يرى أن النفوس والأخلاق تشبه الأجساد في هذا المجال. وكما إن للأجساد صحة ومرضاً، كذلك للنفوس صحة ومرض. فصحتها هو بصدور

(١) رسالة البر والإثم، ص٣٥٣ من هذا الكتاب.

(٢) رسالة في علم الأخلاق.

(٣) رسالة البر والإثم.

الأفعال المحمودة عنها، ومرضها بصدور الأفعال المرذولة. وكما يعالج الطبيب الأجسام المريضة بأن يزيل المرض بما هو ضدّه، مثل: إذا كانت مائلة إلى الحرارة، يزيل الحرارة بما هو ضدها أي بالبرودة؛ ويصح العكس، فكذلك النفوس، إذا وجدناها متجهة نحو الإفراط، يجب أن نعدّلها بما هو ضده، أي التفريط، وذلك إلى أن نبلغ فيها درجة الوسط.

هذا في حالة المرض، أما في حالة الصحة والأعمال الفاضلة، فإذا كانت حاصلة، يجب المحافظة عليها وتعزيزها وتقويتها.

ثالثاً ـ بالعلم والعمل

تكتسب السعادة والفضيلة بالعمل. إذا كان كما رأينا في المقدمة الثانية أن لكل قوة من قوى النفس ما فيه خيرها وشرها، وتحقيق لسعادتها أو لشقاوتها، فإن كمال القوة النظرية وسعادتها يزكوان بالعلم، وبه تحقق كمالها، بعد أن تدرك الغاية من كل علم. هذا بالنسبة للقوة النظرية، أما بالنسبة للقوى العملية فالأمر مختلف، فالفضيلة مجالها القوة العملية، ولا تتحقق إلا بالعمل والممارسة. ويكون ذلك بالإقبال على الفضائل، حيث أن كل فضيلة من الفضائل توازيها إحدى قوى النفس، كالعفّة للقوة الشهوية، والشجاعة للقوة الغضبية، والحكمة للقوة العاقلة. أما العدالة فتكون بالتوازن والتوافق بين هذه القوى والفضائل مجتمعة. والإقبال على هذه الفضائل يستدعي بالضرورة تجنب الرذائل المضادة لها. ولا تجتمعان في آن، حيث أن وجود أحداهما يقتضي وجود الأخرى.

ويرى ابن سينا أن هذه الفضائل والرذائل تعتبر أنواعاً، يتدرج تحتها فروع لها. ومن الفروع، العفة والكرم والصبر والوفاء... ومن فروع الشجاعة، الصفح وكتمان السر والحلم والحزم.... ومن فروع الحكمة، الحكمة والبيان وإصابة الرأي [1].

---

(١) رسالة في علم الأخلاق، ص ٣٦٩ من هذا الكتاب.

رابعاً ـ باستعلاء القوة الناطقة وسيطرتها على بقية قوى النفس

بهذا الاستعلاء يحصل الخلق المحمود. لأنه في سيطرة إحدى القوتين الأخريين (الغضبية والشهوية) ما يعيق النفس العاقلة عن تحقيق كمالها، فتشقى وتذعن لهما أو لإحداهما. وكما سبق وذكرنا أن الإفراط والتفريط هما من شيم القوتين الغضبية والشهوية، فكذلك هما أيضاً للقوة العاقلة. لكن إذا كان الاعتدال أو التوسط يحقق الفضيلة في المجال العملي للقوتين الغضبية والشهوية، فليس هذا نفسه ما يحقق الفضيلة في القوة العاقلة، وفضيلتها قد تكون في الإفراط (النظر والتأمل وتحصيل العلم) الذي يكون به استعلاؤها وتغلبها على القوى الأخرى، لتتجاوز الفضائل العملية إلى ما هو أسمى وأشرف. لأن هذا الإفراط هو الذي يؤدي بالقوة العاقلة إلى استعلائها، بحيث تبلغ معه الحكمة النظرية التي تحقق السعادة التي تسعى إليها النفس الإنسانية في الدنيا والآخرة، «وإذا فاز بها الإنسان مع خواص النبوة (العلم)، أصبح إلٰهاً إنسانياً يستحق العبادة بعد الله»[1].

خامساً ـ أثر العادة

الخلق كالصناعات، لا يكتسب ولا ينمو بدون الاستعداد الطبيعي، فالصنائع تنمو وتكتسب ملكتها بالممارسة والعادة، (كالتجارة مثلاً، إذا تعلمها المرء ومارسها على طريقة تاجر رديء، فإنه يكتسب رداءته، وإذا تم له ذلك عن طريق تاجر صادق وخلوق، يكتسب الخلق ذاته)[2].

أما العادة في الأخلاق والفضائل فقد تختلف بعض الشيء، إذ يرى ابن سينا أن التوسط في الأفعال غير قادر على أن يصرف النفس عن البدن أو الحس، وليس فيه ما يحولها عن السجن (البدن) الذي هي فيه، لأن الخلق هيئة وملكة وليس متوسطات

---

(١) الشفاء، قسم الإلهيات، ص ٤٥٥.

(٢) رسالة في علم الأخلاق.

أفعال، إن ما ينتزع النفس عن البدن ويكسبها هيئة الاستعلاء، هو الرجوع الدائم إلى ذاتها، وكثرة المجادلات التي تحصل في داخلها (وهو ما قدمناه في التربية الذاتية)، فتذكرها بالله والسعادة والملائكة الذين هم من معدنها، ويساعدهـا على النـزوع إلى مصدرها حيث كمالها بالرجوع إليهم، هذا ما يساعدها على إذعان الجسد لها واستقلالها عنه، وعدم انقيادها له. ويذكرنا هذا بالقول الحق (إن الحسنات يذهبن السيئات).

وينصح ابن سينا المرء أن يمارس العبادات والمجادلات النفسية، فحتى غير المؤمن قد يكون له بعض الفوز منها، فكيف من يقوم بها وهو يدري أنها من عند الله، وأن الذي أوصى بها هو النبي المرسل من عند الله، (وتكون الفائدة للعابدين فيما يُبقي به فيهم السنّة والشريعة التي هي أسباب وجودهم، ولهم ولك وللعارفين فيما يقربهم عند المعاد، وكفى بذكائهم)[1].

سادساً ـ تحديد الوسط في الأفعال

للنفس صحة ومرض كما للجسد. وكما إن الطبيب يداوي الأجساد، إذا رآها مائلة إلى الحرارة أزال عنها ذلك بضده، أي بزيادة الناقص وإنقاص الزائد، فإن طبيب النفوس وهو الملك أو «المدني» هو الذي يعرف النفوس جميعها وما يؤثر فيها وما تنزع إليه، فيحافظ على ما يصدر عنها من خيرات وفضائل، ويحذر ويمنع ما يصدر من رذائل وشرور[2]. وكما إن العلاجات تختلف من جسد إلى جسد، ومن زمان إلى زمان، بحيث أن ما يكون حاراً بالنسبة لجسدٍ ما، قد يكون معتدلاً بالنسبة لجسد آخر، وما هو حار في الصيف يكون معتدلاً في الشتاء[3]؛ كذلك المتوسط في

(١) رسالة في البر والإثم، ص ٣٥٣ من هذا الكتاب.

(٢) المرجع السابق.

(٣) رسالة في العلوم العقلية، ص ٢٦١ من هذا الكتاب.

الأفعال: « إنما يقدّر بحسب الحين وبحسب المكان الذي منه يكون الفعل، وبحسب ما من أجله يكون الفعل، وبحسب ما فيه يكون الفعل »[1].

سابعاً ـ دور الحاكم أو المدني في اكتساب الفضائل

قلنا إن الأخلاق الحميدة تكتسب بالتعود على الأفعال الحميدة، كما هو الحال في متعلم الصنعة والمتدرب عليها على يد فاضل أو رديء. فكذلك الملوك والحكّام بما يصنعونه من أنظمة وشرائع لصيانة الأخلاق الفاضلة والتعوّد عليها، وبتحذيرهم من الأعمال الرديئة، وبتحديدهم لأواسط الأفعال من خلال ما يضعونه من شرائع وقوانين، وما يمارسونه من روادع أو حوافز. فنرى ابن سينا يقول: « والدليل ما نراه من أصحاب السياسات وأفاضل الملوك، فإنهم يجعلون أهل المدن أخياراً بما يعوّدونهم من أفعال الخير. وكذلك أصحاب السياسات الردية والمتغلّبون على المدن، يجعلون أهلها أشراراً بما يعوّدونهم من أفعال الشر »[2]. وهذا ما يذكرنا بالقول المأثور: « إن الشعوب على دين ملوكهم » و « إذا صلح الراعي صلحت الرعية ».

★ ★ ★

هذه هي السياسة الأخلاقية التي يرى ابن سينا باتباعها اكتساباً للخلق الحميد والفضيلة، وبالتالي تحقيقاً للسعادة في الدنيا والآخرة. ويتلخص منهجه في مساعدة النفس الناطقة على تحصيل كمالها في كسب الحقائق والمثل، حيث تصبح قادرة على قهر الجسد والاستعلاء عليه، فتتمكّن من ممارسة الأفعال المتوسطة، التي بدورها تكسب الفضيلة والخلق المحمود. وإذا انتقلنا إلى تعريفه لبعض الفضائل والأخلاق المحمودة نرى انّ:

---

(١) رسالة البر والإثم.

(٢) رسالة في علم الأخلاق، ص ٣٦٩ من هذا الكتاب.

- **الشجاعة:** هي الإقدام على ما يجب من الأمور التي يحتاج أن يعرّض الإنسان نفسه لها لاحتمال المكاره والاستهانة بالآلام الواصلة إليه منها، كالذبّ عن الحريم وغير ذلك.

- **الصبر:** هو أن يضبط قوتها على أن يقهرها ألم أو مكروه نزل بالإنسان، ويلزمه في حكم العقل احتماله، أو يغلبها حسب مشتهى يتوق الإنسان إليه، ويلزمه في حكم العقل اجتنابه.

- **كتمان السر:** بضبط قوة الكلام من الإنسان عند إظهار ما في ضميره مما يضرها به إظهاره وإبداؤه قبل وقته.

- **إصابة الرأي:** أن يجوّد ملاحظته لعواقب الأمور التي يحير بها رأيه وفكره، حتى ينال جهة الصواب مما يحتاج أن يستعمله فيها.

إلى ما هنالك من التعاريف للفضائل وللمحمود من الأفعال، التي ذكرها في رسالة علم الأخلاق.

ونرى له أيضاً بعض التعاريف لفضائل أخرى في رسالة البر والإثم مثل:

- **جودة الذهن:** هي جودة استنباط لما هو صحيح من الآراء. فهو نوع من العقل.
- **جودة الرأي:** أن يكون الإنسان فاضلاً خيّراً في أفعاله.
- **الذكاء:** جودة الحدس على الشيء بسرعة، وفي زمان غير مهمل.
- **الخطابة:** هو القدرة على المخاطبة بالأقاويل التي يكون فيها جودة الإقناع في شيء من الأمور الممكنة، التي من شأنها أن تؤثر وتحثّ.

كما نرى غيرها من التعاريف لبعض الخصال والصفات الحميدة بالإنسان.



الفصل الرابع

مؤلفات ابن سينا في التربية الاخلاقية

من الصعوبة بمكـان أن تحصى مـؤلفـات الشيـخ الرئيس في هـذا المجـال. لأن الأخلاق كما رأينا متداخلة في السياسة بنوعيها العام والخاص، وبالاقتصاد والتربية والفلسفة، لذا نجد له آراء ونظريات أخلاقية منتشرة وموزّعة في معظم مؤلفاته، الكبير منها والصغير، بالإضافة إلى بعض الرسائل الصغيرة الحجم.

في « الإشارات والتنبيهات » مثلاً، في قسم « ما بعد الطبيعة »، حيث يتحدث عن البهجة والسعادة وعن طبقات السعداء، واللذات الباطنية والحسية والعقلية، كما يثبت شقاء العقول وآلامها [١].

كما نجد له في كتاب الشفاء آراء متداخلة في فصول مختلفة، مثلاً: « فصل العناية، وكيفية دخول الشر في القضاء والقدر » [٢]، وأيضاً في فصل « إثبات العناية وحل الشكوك » [٣]، كما في فصل « في العناية وكيفية دخول الشر في القضاء الإلهي »، وأيضاً في فصل « في المبدأ والمعاد » [٤] وما بعده من فصول.

---

(١) الإشارات، قسم ما بعد الطبيعة، ص ٢١٣ - ٢٢١.

(٢) الشفاء، تحقيق د. ابراهيم مدكور - طبعة القاهرة (١٩٦٠) ص ٤١٤ - ٤٢٢.

(٣) نفس المصدر: ص ٢٨٣ - ٣٠٠.

(٤) نفس المصدر، ص ٤٣٥ - ٤٥٥.

ونضيف إلى ما سبق بعض المخطوطات والرسائل والرقع التي تمكّنا من الحصول عليها لندرجها محقّقة في القسم الثاني من هذا الكتاب، مما له علاقة بالأخلاق وبالتربية الخلقية [١].

اولاً ـ رسالة في البر والإثم

أعطاها الأب قنواتي رقم: (٢٤٩)، ومهدوي رقم: (١٤٠) [٢]. كما ذكرها ابن أبي أصيبعة والقفطي.

ألف الشيخ الرئيس هذه الرسالة أثناء إقامته في بخاري، وقد تم الحصول على المخطوط المذكور من مكتبة اسطنبول. وقد استفدنا من هذا المخطوط في عرض سياسته الأخلاقية، بالإضافة للمخطوطات الأخرى. وقد نشرت هذه الرسالة في مجلة العرفان عام ١٩٧١. فأعدنا تحقيقها في القسم الثاني من هذا الكتاب.

ثانياً ـ رسالة في علـم الأخلاق

الأب جورج قنواتي، رقم: (٢٤٦)؛ مهدوي، رقم: (١٣) [٣].

نشرت هذه الرسالة في طهران عام ١٣١٣ هـ [٤]، وفي القاهرة عام ١٩٠٨. ونسخة إيران هي التي اعتمدناها وأعدنا تحقيقها مع بقية النسخ المنشورة، وهي على التوالي:

أ ـ **رسالة البر والإثم:** التي سبق ذكرها، أي المخطوط.

ب ـ **رسالة في علـم الأخلاق:** كما هي في «الهداية»، وهي التي حققناها في القسم الثاني من هذا الكتاب.

---

(١) النصوص، القسم الثاني من هذا الكتاب.

(٢) فهرست مؤلفات ابن سينا، ص ٥٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٢.

(٤) الهداية الأثيرية: صدر الدين الرازي.

جـ ـ **رسالة في علم الأخلاق:** كما نشرت في « تسع رسائل »، الرسالة التاسعة.

د ـ **رسالة في العهد:** كما نشرت في « تسع رسائل »، الرسالة الثامنة، ورسالة العهد التي في « هداية »، وهذه الرسالة أعطاها قنواتي رقم ٨٢، وأيضاً رقم ٢٣٢، وأعطاها مهدوي رقم ٩٢ [١]. وبعد مقارنة هذه النسخ التي وردت تحت عناوين وأرقام مختلفة توصلنا إلى الملاحظات التالية:

أولاً: رسالة البر والإثم ورسالة علم الأخلاق في « هداية » تختلفان في المقدمة، إذ أن في « علم الأخلاق » زيادة لا بأس بها غير واردة في « البر والإثم »، يتحدث الشيخ الرئيس فيها عن التعاريف بالفضائل الأصلية وفروعها. ثم تسير الرسالتان جنباً إلى جنب دون اختلاف يذكر، حيث تصبح رسالة « الأخلاق » متضمّنة في رسالة « البر والإثم » حرفياً، ثم تستقل رسالة « البر والإثم » في فصول خاصة بها: العبادة، وفي الأدعية والتعريفات لبعض الفضائل الفرعية غير الموجودة في رسالة « الأخلاق » التي بدورها تستقل ببعض الفصول مثل: الذكاء، الحمق، جودة الذهن، الخطابة، الكيس...

ثانياً: رسالة علم الأخلاق في « هداية » ورسالة علم الأخلاق في « تسع »: للرسالتين بداية واحدة دون اختلاف، ثم لا تلبثان أن تختلفا اختلافاً بيّناً من حيث المضمون والأسلوب. في « هداية » متابعة في تعريف بعض الفضائل وطرق اكتسابها، إلى آخر الرسالة. بينما في « تسع » نرى بعض الحكم والنصائح التي تختلف عن أسلوب رسالة علم الأخلاق. هناك تباين واضح من حيث المضمون والأسلوب في الرسالة ذاتها.

ثالثاً: رسالة في علم الأخلاق في « هداية »، ورسالة في « العهد » أو في « تذكية النفس » كما هي في « تسع رسائل »:

إختلاف في بداية رسالة « العهد »، ما لا يتجاوز الصفحة الواحدة. إذ نرى في رسالة « العهد » حديثاً عن تزكية النفس. أما بداية « علم الأخلاق » فهي عن طرق

---

(١) فهرست مؤلفات ابن سينا، ص ١٨٢.

كسب الفضائل، مع الإشارة أن هناك تشابهاً في المضمون، مع اختلاف في الأسلوب والتعبير. ثم تسير [1] الرسالتان جنباً إلى جنب في المضمون ذاته والأسلوب حرفياً، في تعريف وطرق كسب الفضائل والرذائل. ولهما الخاتمة ذاتها.

رابعاً: لا تشابه بين رسالتي العهد في « تسع »، وفي « هداية » إلا في البداية.

خلاصة:

١ ـ هناك اختلاف بيّن في رسالة علم الأخلاق في « هداية » والرسالة ذاتها في « تسع ». وما في « هداية » أقرب لعنوان الرسالة ولأسلوب ابن سينا.

٢ ـ رسالة العهد في « تسع » أخذت هذا الإسم لعهد قطعه الشيخ الرئيس على نفسه بأن يزكّيها. وكأن هذا العهد عبارة عن ملخص قصير باسلوب غير سيناوي، بينما تتمة الرسالة أقرب إلى علم الأخلاق. وليس هناك ارتباط بين بداية الرسالة وبين القسم المتضمن علم الأخلاق.

٣ ـ بعد المقارنة بين رسالة العهد في « تسع » ورسالة العهد في « هداية » تبيّن ما يلي:

أ ـ إن رسالة العهد في « تسع » ناقصة ومبتورة بعد الأسطر الأولى من المقدمة، ليضم إليها قسم من رسالة علم الأخلاق.

ب ـ إن رسالة علم الأخلاق في « تسع » ناقصة ومبتورة وتتضمن قسماً من رسالة العهد. فيمكن القول: إذا أخذنا مقدمة العهد في « تسع » مع القسم المختلف من رسالة علم الأخلاق في « تسع » لتكوّنت لدينا رسالة العهد كما هي في « هداية »، وهي الأقرب للحقيقة والصواب، نظراً لترابط الموضوع الواحد والأسلوب الواحد للرسالة الواحدة.

---

(١) أنظر الملحق حيث أشرنا أين تبدأ رسالة العهد بالنسبة « لعلم الأخلاق » في « هداية »، وأين تنتهي رسالة علم الأخلاق « تسع » بالنسبة لعلم الأخلاق « هداية ».

فلهذا يمكن القول: بعد مقارنة رسالتي العهد وعلم الأخلاق في « تسع » مع رسالتي العهد وعلم الأخلاق في « هداية »، يتبين أن الرسائل المحققة في « هداية » هي أقرب للصواب والصدق.

أما فيما يتعلق برسالتي البر والإثم وعلم الأخلاق، فقد تكونان مختلفتين، لكونهما رسالتين مستقلتين، على الرغم من التشابه التام في جزء كبير منهما، نظراً لتحدّثهما عن موضوع واحد هو الأخلاق. ولكن الغريب أن نجد التشابه التام والكامل في قسم منهما دون أي اختلاف يذكر.

ثالثاً ـ رسالة في الموت

نُشرت هذه الرسالة تحت عنوان « حكمة الموت ». يعطيها قنواتي رقم (٢١٨)، ومهدوي رقم (١٦١).

(كما إن هناك رسالة أخرى تحت عنوان « دفع الغم والهم عند وقوع الموت، ويعطيها قنواتي رقم (١٦٣)[١]، ومهدوي رقم (١٦٧)[٢]. نشر هذه الرسالة لأول مرة الأب شيخو في « مجموعة مقالات فلسفية » (بيروت ـ المطبعة الكاثوليكية ـ عام ١٩١١) وأشار في مقدمتها إلى أن هذه الرسالة قد نشرها « مهرن » عام ١٨٩٣ بعد تحقيقها عن مخطوطين: أحدهما « ليدن » غفل اسم مؤلفه، تحت عنوان: « في دفع الغم من الموت »، والثاني في المتحف الآسيوي (باريس) تحت عنوان « رسالة للشيخ الرئيس في عدم الخوف من الموت ».

وينتهي الأب شيخو إلى القول بأنه وجد الرسالة ذاتها مدرجة في كتاب « تهذيب الأخلاق » لابن مسكويه. لذلك يرجّح أن تكون هذه الرسالة لابن مسكويه وليست

(١) مؤلفات ابن سينا، ص ٢٧٨.
(٢) فهرست مؤلفات ابن سينا، ص ٢٧٥.

لابن سينا، مستنداً بذلك إلى عدم وجود اسم مؤلف الرسالة في نسختي باريس وليدن.

كما يذكر أنه أجرى مقارنة بين نسخة باريس ونسخة ليدن ونسخة مصر، فوجد بعض الفوارق والتباين كما وردت في نشرة «مقالات فلسفية».

نعود لنقول، تم الحصول على مخطوط من اسطنبول مصدر باسم «رسالة في الموت»[1] من رسائل الرئيس أبي علي الحسين بن عبدالله بن سينا. وهو بخط نسخي واضح ومشكل، ولكن المخطوط ناقص ما لا يزيد عن سطر واحد كما هو مبين في نشرة «تسع».

كما تم العثور على مخطوط آخر في اسطنبول أيضاً مصدر باسم: «دفع هم الموت عن الإنسان» بخط واضح، أُشيرَ من جانبه «للفيلسوف الكامل المكمل أبي علي مسكويه رحمة الله عليه»، أيضاً المخطوط ناقص قسماً لا بأس به.

وبعد المقارنة بين المخطوطين وبين ما هو في تشرة «مجموعة مقالات»، وجدنا بعض الاختلافات الطفيفة التي لا تغيّر في المعنى أو المضمون. ولكن بما ان المخطوط ينقص قليلاً، فقد تمت تكملته كما هو وارد في «مجموعة مقالات». وعلى ضوء ذلك يمكن تسجيل الملاحظات التالية:

أ - الاختلافات بين المخطوط المنسوب لابن سينا والمخطوط المنسوب لابن مسكويه (مجموعة المقالات) طفيفة ولا تأثر في مضمون الرسالة.

ب - وجود اسم ابن مسكويه في جانب المخطوط وليس في الصدارة كما هو الحال في مخطوط ابن سينا، مما يساعد على الظن أن ناسخ المخطوط ظنّه لابنْ مسكويه فأضاف الإسم إليه.

جـ - إن الأب شيخو نسب المخطوط لابن مسكويه لعدم تصدير المخطوطين

---

(١) أنظر النصوص، ص ٣٧٨ من هذا الكتاب.

باسم المؤلف، لكن المخطوط الذي حصلنا عليه مصدّر باسم ابن سينا [1].

د - بعد الاطلاع على مضمون المخطوط وأسلوبه، والمفردات والعبارات الواردة فيه، يتجه الاعتقاد نحو تثبيت هذا المخطوط لابن سينا لعدة اعتبارات:

أولاً - الأسلوب: يبدأ بمقدمات ليخرج بنتائج، وهذا هو الأسلوب السيناوي.

ثانياً - ورود عبارات ومفردات متكررة برسائل ابن سينا، الأخلاقية منها بصورة خاصة، مثل: الجوهر الجسماني، البدن، آلة النفس، تشوقها، المعاد، تفضيل اللذات النفسية على اللذات الجسدية، إشتياق النفس للبدن... الخ.

ثالثاً - نظرته للسعادة الأبدية وطريقة تحقيقها. كما ورد في المخطوط ما يتناسب مع ما ورود في الرسائل الأخلاقية الأخرى غير المشكوك في نسبتها إليه، مثل: «في البر والإثم» و «في علم الأخلاق».

رابعاً - رسالة في ماهية الحزن

قنواتي رقم (٢١٧) [2]، مهدوي رقم (٥٩) [3].

هو عنوان مخطوط الحميدية رقم (١٤/١٤٥٢)، وهو الذي اعتمدناه في النصوص. ومخطوطان آخران في آيا صوفيا، أحدهما رقم (٥/٤٨٥١)، والآخر رقم (٣٧/٤٨٤٩) وكلا المخطوطين بدون عنوان. كما قورنت هذه النسخ مع مخطوط في كتاب «المختصر الأوسط» [4]. وهكذا تكون هذه الرسالة محقّقة على أربع نسخ.

أما عن مضمون المخطوط، فإنه بعد أن يصف الحزن ويعرّفه، ينتقل لذكر

---

(١) أنظر صورة زنكوغرافية للصفحة الاولى في المخطوطين في نهاية هذا الفصل، ص ٢٢٩.

(٢) مؤلفات ابن سينا، ص ٢٧٢.

(٣) فهرست مؤلفات ابن سينا، ص ٢٠٠.

(٤) أحد الكتب التي ألفها ابن سينا في جرجان كما ذكر الأب قنواتي في المهرجان الألفي لابن سينا.

الأسباب التي يمكن أن ينتج عنها الحزن للإنسان، ويقترح العلاج لكل حالة ولكل سبب [١].

خامساً ـ رسائل الشيخ إلى أبي سعيد بن أبي الخير

نشرت هذه الرسالة في الهداية الأثيرية عام ١٣١٣ هـ بدون تحقيق ولا فواصل ولا نقاط. ويذكرها الأب قنواتي تحت اسم «أجوبة الرئيس الى أبي سعيد بن أبي الخير» ويعطيها رقم (٣٥)، ومهدوي رقم (٤) [٢].

ونذكر هنا بأنه قد حصلت عدة مراسلات بين الشيخ الرئيس وبين ابن ابي الخير، وكانت جميعها عبارة عن أجوبة لأسئلة يرفعها هذا المتصوف الفارسي الأصل إلى الشيخ الرئيس. كما إن البستاني ذكر هذه الرسائل في [٣] قائمة المؤلفات السياسية. وسندرج في الملحق بعض هذه الرسائل المحققة التي تنشر لأول مرة، وذلك لعلاقتها الوطيدة بالأخلاق وبالتربية الخلقية. وليس هناك أي شك في نسبة هذه الرسائل إلى ابن سينا. وهي:

الأولى: إجابة على سؤال من أبي سعيد للشيخ الرئيس عن الدعاء وأثره في النفس، وعن سبب استجابته. فيجيبه الرئيس على هذه الأسئلة. الرسالة مأخوذة من «الهداية الأثيرية» بعد وضع النقاط والفواصل في مواضعها.

الثانية: هناك رقم آخر يعطيه قنواتي لإحدى هذه الرسائل تحت اسم «الدعاء» رقم (٢٢٣)، ويعطيها مهدوي رقم (٧٤) [٤].

تم العثور على هذا المخطوط في اسطنبول. وهو عبارة عن دعاء لتزكية النفس،

---

(١) أنظر النصوص، ص ٣٨٦ من هذا الكتاب.

(٢) فهرست مؤلفات ابن سينا، ص ٣.

(٣) دائرة المعارف، ص ٢٢٦.

(٤) فهرست مؤلفات ابن سينا، ص ٣.

ولتعويدها على تذكر جوهرها، كطريقة من طرق ممارسة الرياضة النفسية والتربية الذاتية، لتكسب الاستعلاء على الجسد. وهذا الدعاء كنموذج من الأدعية التي وجدها الشيخ الرئيس تساعد على ذلك، وهذا ما كان يؤمن به ابن سينا ويدعو إليه. كما إنه ذكر عن حسنات الدعاء الكثير في رسالة البر والإثم. ويتصف هذا الدعاء بالاتجاه الخالص إلى الله، والاطالة لدرجة أن قارئه ينسى ذاته وتتخلى النفس فيه عن الجسد.

الثالثة: وهي كغيرها من الرسائل الصغيرة التي حصل الالتباس في أرقامها نظراً لتعدّدها ولاختلاف مواضيعها: إذ تسنّى لنا الحصول على مخطوط آخر، وهو جواب على رسالة من ابن أبي الخير إلى الشيخ الرئيس يطلب منه إرشاده. وهذه الرسالة بالذات عبارة عن سبعة أسطر تقريباً بخط رقعي واضح، يجيب فيها الشيخ الرئيس على ابن أبي الخير، ويرشده فيها بعبارات قليلة تتصف بالتوريه والإيجاز والرمزية. ويذكر ابن أبي الخير أنه لما قرأ الرسالة حقّق ما لم يحقّقه بمئة ألف عام، «ما وصل إليه من كلماتها ما يوصل إليه عمر مئة ألف عام»[1].

وقد أدرجنا هذه الرسائل في كتابنا هذا نظراً لارتباطها بالتربية الخلقية. وقد دعا الشيخ الرئيس لممارسة هذا الأسلوب ليكتسب الإنسان الخلق الحميد.

سادساً ـ كلام الشيخ في المواعظ

قنواتي (٢٤٠ و ٢٤٣) مهدوي (١٠٢)[2].

هذه الرسالة عبارة عن مخطوط صغير الحجم في مكتبة راغب باشا في اسطنبول. رقم جديد (١٢٨٠)، قديم (١٤٦١)، تحت عنوان «كلام في المواعظ للشيخ الرئيس». ويشير مهدوي إلى أنها غير محقّقة.

---

(١) أنظر النصوص، الرسائل الثلاث المذكورة، ص ٣٨٨ وما يليها في هذا الكتاب.

(٢) فهرست مؤلفات ابن سينا، ص ٢٠٠.

أما عن مضمونها، فهي عبارة عن موعظة للإنسان وحثّه على أن ينظر دائماً لآخرته ويعمل لها، ولا ينظر إلى الدنيا المتقلّبة أبداً وإلى شرورها، وعليه أن يضرب صفحاً عنها [١]

★ ★ ★

هذه هي مؤلفات الشيخ الرئيس في الأخلاق والتربية الأخلاقية، التي تمكّنا من العثور عليها، وقمنا بتحقيقها في هذا البحث، محاولين إلقاء الضوء على الفكر التربوي لهذا الفيلسوف، لنبسط آراءه وسياسته الأخلاقية من مصدرها، والتي بدورها ستزيدنا معرفة بفلسفته وفكره. وقد يكون من بينها ما ينشر لأول مرة، ومنها ما نشر سابقاً دون أن يُحقَّق، وهو غير متوفر بين أيدي طالبيه، فقمنا بتحقيقه وأجلينا بعض الملابسات والمغالطات الحاصلة حول بعض الرسائل كما أوضحنا.

★ ★ ★

سابعاً ـ رسائل أخرى

(محققة في القسم الثاني من هذا الكتاب)

١ ـ رسالة إلى علاء الدين بن كاكويه [٢]:

قنواتي رقم (٢٦٥)، مهدوي تحت عنوان « في الرقع » يعطيها حرف (د).

تم العثور على المخطوط في اسطنبول على نسخة واحدة لا تتجاوز الصفحتين. وهذه الرسالة موجودة مع رسائل أخرى إلى ابن حسون، وإلى أبي الفضل، في بعض المسائل الدينية.

---

(١) أنظر النصوص، ص ٣٩٦ من هذا الكتاب.

(٢) كاكويه لفظة فارسية، ومعناها الخال. وابن كاكويه أي ابن الخال، وعلاء الدولة كان ابن خال مجد الدولة. إبن الأثير « الكامل في التاريخ » جـ ٨.

يظن أن هذه الرسالة كتبها ابن سينا وهو في همذان متخفّياً أو مسجوناً في قلعة (كردفان) هرباً من سماء الدولة الذي كان يطارده. نجد فيها استعطافاً وهلوعاً إلى علاء الدولة ليخلصه مما هو فيه من قلق وضيق. ومن الملاحظ أن علاء الدولة كان يهيّء نفسه في حينها لغزو همذان، واستطال ابن سينا هذه الفترة فأرسل له هذه الرسالة (١) سراً، ليعرف منه ماذا يهيّء، ومتى سيكون خلاصه من سجنه.

كما نجد الكثير من الأماني والأحلام التي كان ابن سينا يعلّقها على علاء الدولة، ويمني نفسه أن يكون في خدمة بلاطه.

يذكر لنا التاريخ في سياق تنقّلات ابن سينا ورحلاته، أن خروجه من قلعة «كردفان» كان على يد علاء الدولة في عام ٤١٣ هـ بعد أن أمضى فيها أربعة أشهر. حيث هاجم علاء الدولة همذان، وقدّم أميرها سماء الدولة الولاء له، وتم الإفراج عن ابن سينا.

٢ ـ رسالة في بيان المعجزات والكرامات والأعاجيب (٢):

تحت اسم «السحر والطِّلّسْمات والنيرنجات والأعاجيب» يعطيها قنواتي رقم (١٥٧ و ٢٣٨) ومهدوي (٧٢) ص ٢٧٧.

تم الحصول على المخطوط من اسطنبول. وبعد مقارنته مع الرسالة المنشورة في «هداية»، تبيّن أنه يتضمّن الموضوع ذاته. ولكن ما هو في «هداية» ملخص وموجز لما في المخطوط.

٣ ـ رسالة في العقول (٣):

يعطيها قنواتي رقم (١١) (٩٠ و ١٨١) ومهدوي ١٨٦، ص: ٢. ويذكرها

---

(١) انظر النصوص، ص ٣٩٩ من هذا الكتاب.

(٢) أنظر النصوص، ص ٤٠١ من هذا الكتاب. في «هداية» تحت اسم «رسالة في الطلسمات والنيرنجات».

(٣) انظر النصوص، ص ٤١٤ من هذا الكتاب.

مهدوي من ضمن الرسائل المشكوك فيها. ونحققها عن مخطوط تم الحصول عليه من اسطنبول. ولكن ليس من المستبعد أن تكون لابن سينا، إذا اطلّعنا على مضمونها من حيث تقسيمه للعقول ودرجاتها وتفاوتها وطريقة الحصول على المعرفة. مع الإشارة أن المخطوط مصدر لابن سينا.

٤ - رسالة في العهد [١]:

قنواتي رقم (٢٣٢) ص: ٢٨٩؛ مهدوي، تحت اسم معاهدة (عهد في تزكية النفس) رقم (٩٢) ص: ١٨٢.

وجدنا هذه الرسالة منشورة في «هداية» عام ٣١٣١ طهران. كما إن الأب شيخو نشرها في «تسع رسائل»، ١٩٠٨، بيروت.

وبعد المقارنة بين النسختين وجدنا اختلافاً بيّناً، وقد أتينا على ذكره عندما تحدّثنا عن المقارنة بين رسالة علم الأخلاق في «هداية» وفي «تسع»، ورسالة العهد في «هداية» وفي «تسع»، وخرجنا بالملاحظات التالية:

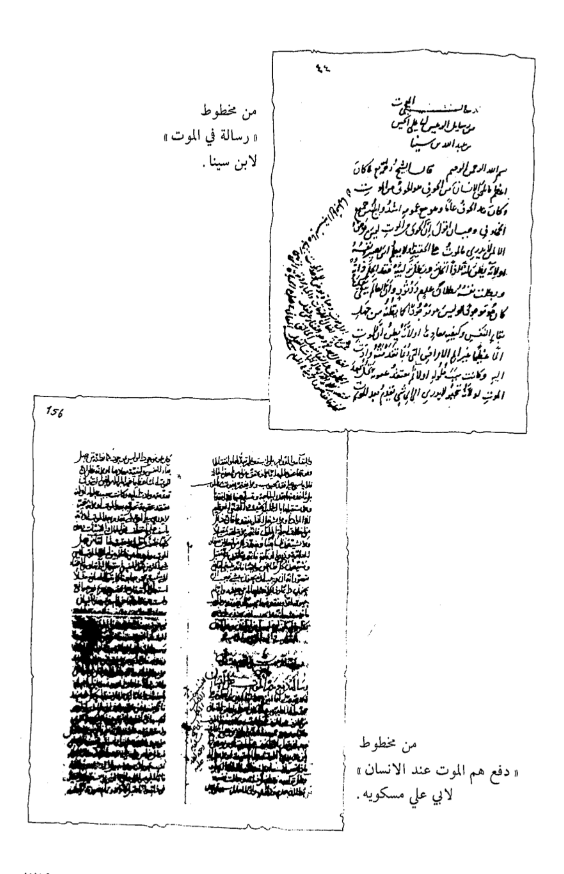
- إن رسالة العهد في «تسع» أُخذ قسم منها من رسالة علم الأخلاق. وبدايتها فقط من رسالة العهد كما هي في «هداية»، أما باقي الرسالة فهو من رسالة علم الأخلاق.

- رسالة علم الأخلاق: أخذت بدايتها من علم الأخلاق، وأُضيف إليها قسم من رسالة الهداية.

لذا لو أخذنا بداية رسالة العهد في «تسع»، والقسم المضاف إلى رسالة علم الأخلاق في «تسع» أيضاً، لتكونت لدينا رسالة العهد كما هي في «هداية» لقد أدرجنا رسالة العهد لإجلاء الحقيقة من ناحية، ولعلاقتها بالأخلاق عند ابن سينا من ناحية ثانية.

---

(١) أنظر النصوص، ص ٤١٩ من هذا الكتاب.



من مخطوط
« رسالة في الموت »
لابن سينا .

من مخطوط
« دفع هم الموت عند الانسان »
لابي علي مسكويه .

القسم الثاني

النصوص والرسائل

الرسالة الاولى

في السياسة المنزلية*

بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيقي إلا بالله، عليه توكلت وهو حسبي[1]

[مقدمة]

الحمد لله الذي نهج لعباده بما دلهم عليه من حمده سبيل شكره، وأشرع لهم بما هيأهم له من شكره وأبواب[2] مزيده، ومّن عليهم بالعقل الذي جعله[3] لدينهم عصمة ولدنياهم عماداً وقائمة، وجباهم بالنطق الذي جعله[4] فرقا بينهم وبين البهائم العجم والأنعام البكم[5].

فالحمد لله[6] حمداً كثيراً[7] على ما عمّ من حسن تدبيره، وشمل من لطف[8] تقديره، حتى حاز كل صنف من أصناف خلقه[9] حظه من المصلحة، واستوفى كل نوع سهمه من الرفق والمنفعة، فلم يفت جميل صنعه صغيراً ولا كبيراً[10]، بل أفاض عليهم جميعاً من سوابغ نعمه[11]، وشوامل مواهبه ما صلحت به أحوالهم، وتم بكماله نقصهم، وقوي من أجله عجزهم.

---

١ ح: حسبي الله لا إله إلاّ هو.

٢ ح: ساقطة.

٣ ح: جعلهم.

٤ ح: جعلهم ح:.

٥ ح: والبكم.

٦ ح: والحمد.

٧ ح: حمد الشاكرين.

٨ ح: حسن.

٩ خلق.

١٠ ح: غير مقرؤة.

١١ ح: نعماته.

★ عن هذه الرسالة، انظر التحقيق، ص ٥٢.

ثم خص[1] بني آدم بخصائص من نعمه فضلّهم[2] بها (على كثير من خلقه، فجعلهم أحسن الخلق، وطبائعهم[3] أكمل الطبائع، وتركيبهم أعدل التركيب ومعيشتهم أنعم المعاش)[4]، وسعيهم في منقلبهم[5] السعي إلى العقول الرضية[6] التي أمدهم بها، والأحلام الراجحة التي أيدهم بفضلها، والآداب الحسنة التي ألبسهم جمالها، والأخلاق الكريمة التي زيّنهم بشرفها، مع التمييز الذي أراهم به الفرق[7] ما بين الخير والشر، وخلاف ما بين الغي والرشد[8]. وفضّل ما بين الصانع والمصنوع، والمالك والمملوك، والسائس ـ والمسوس[9]، حتى صار ذلك[10] طريقاً لهم إلى المعرفة[11] ما بين الخالق والمخلوق، وسبيلا[12] واضحاً إلى تثبيت الصانع القديم لولا[13] جحود عناد، أو مكابرة عيان[14].

(التفاوت بين الناس في الصفات والرتب)[15]

ثم منّ[16] عليهم بفضل رأفته مناً[17] مستأنفاً، بأن جعلهم في عقولهم وآرائهم متفاضلين[18]، كما جعلهم في أملاكهم ومنازلهم ورتبهم متفاوتين[19]، لما في استواء أحوالهم، وتقارب اقدارهم، من الفساد الداعي إلى فنائهم، لِما يُلقى بينهم من التنافس والتحاسد[20]، ويثير[21] من التباغي والتظالم. فقد علم ذوو العقول، أن الناس لو كانوا

---

١ ن: هنا نبدأ.
٢ ح: فضلهم. ن: وفضلهم.
٣ ل ـ ح: وطباعهم. ن: وجعل.
٤ ح ـ ل: الرضية. ن: الرصينة.
٥ ح: والسعي. ن ـ ل: ساقطة.
٦ ح ـ ل: ما بين القوسين ساقط.
٧ ح ـ ل: الفرق. ن: فرق.
٨ ح ـ ل: الغي والرشد. ن: الرشد والغي.
٩ ل ـ ن: المسوس. ح: المسوسين.
١٠ ح: ساقطة.
١١ ح ـ ل: معرفة. ن: المعرفة.
١٢ ل ـ ن: سبيلا. ح: سببا.
١٣ ح ـ ل: لولا. ن: الا.
١٤ ل ـ ن: عيان. ح: عنان.
١٥ ح: ما بين القوسين ساقط.
١٦ ن: الله.
١٧ ح ـ ل: منا. ن: ساقطة.
١٨ ح: مفاضلين. ل ـ ن: متفاضلين.
١٩ مفاوتين. ن ـ ل: متفاوتين.
٢٠ ن ـ ل: والتحاسد. ح: ساقطة.
٢١ ح: وبه. ن: يثار في مجتمعم. ل: ويثير.

جميعاً ملوكاً لتفانوا عن أخرهم، ولو كانوا كلهم سوقه [1] لهلكوا عيانا [2] بأسرهم، كما إنهم لو استووا في الغنى لما مَهَن أحد لأحد، ولا رفد ★ حميم حمياً.

ولو استووا في الفقر لماتوا ضرا وهلكوا بـؤسـاً، فلما كـان [3] التحاسـد مـن أطباعهم، والتباهي من سوسهم [4] وفي أصل جوهرهم: كان اختلاف أقدارهم، وتفاوت أحوالهم، سبب بقائهم [5] وعلّة لقناعتهم. فذو المال الغُفّل من العقل، العُطّل من الأدب، المدرِك حظه من الدنيا بأهّون سعـي [6]، إذا تـأمـل حـال [7] العـاقـل المحروم، وأكدار الحوّل القلّب [8]، ظنّ [9]، بل أيقن أن المال الذي وجده مغيّراً [10] من العقل الذي عدمه. وذو الأدب المعدم [11]، اذا تفقد [12] حال المثرى الجاهل، لم يشك انه فُضّل عليه وقُدّم دونه. وذو الصناعة التي تعود عليه [13] بما يمسك رمقه، لا يغبط ذا السلطان العريض، ولا ذا المُلْك المديد. وكل ذلك من دلائل الحكمة، وشواهد لطف التدبير، وإمارات الرحمة والرأفة [14].

★ ★ ★

---

١ ن ـ ل: سوقه. ح ـ: ساقطة.

٢ ح ـ ل: عيانا. ن: ساقطة.

٣ ح ـ ل: فلما كان. ن: فاذا كان.

٤ ح ـ ل: سوسهم. ن: ساقطة.

٥ ح ـ ن: سببا لبقائهم. ل: سبب بقائهم.

٦ ح ـ ل: سعى. ن: سبب.

٧ ن ـ ل: حال. ح: الحال.

٨ ل: القلب. ن: والقلب. ح: ساقطة.

٩ ن ـ ل: ظن. ح: فليفطن.

١٠ ح: خير. ل: مغير. ن: معتبر.

١١ ح ـ ل: المعدم. ن: ساقطة.

١٢ ح: انعقد. ل ـ ن: تفقد.

١٣ ح ـ ل: عليه. ن: عليها.

١٤ ح: الرأفة والرحمة. ل ـ ن: الرحمة والرأفة.

★ رفد: أعان.

[الفصل الاول]

لزوم التدبير والسياسة لجميع الناس[1]

وأحق الناس وأولاهـم بتأمل بما يجري عليه العالم من الحكمة وحسن إتقانه السياسة[2] وإحكام التدبير[3]، هم[4]: -

الملوك: الذين جعل الله تعالى ذكره[5] بأيديهم أزمّة العباد، وملّكهم تدبير[6] البلاد، (واسترعاهم أمر البريه، وفوّض اليهم سياسة الرعية)[7].

ثم الأمثل فالأمثل من الولاة الذين أعطوا قياد[8] الامم، واستكفوا[9] تدبير الأمصار والكون. ثم الذين - يلونهم من أرباب المنازل، وروّاض الأهل والولدان[10].

فإن كل واحد من هؤلاء، راع لما[11] يحوزه كنفه★، ويضمّه رحله، ويصرفه أمره ونهيه، ومن تحت يده رعيته. ويحتاج أصغرهم شأنا، وأخفهم ظهراً[12]، وأرقهم حالا، وأضيقهم عَطَنا★★ وأقلّهم عدداً[13]، من حسن السياسة والتدبير، ومن كثرة التفكير والتقدير، ومن قلة الإغفال والإهمال، ومن الإنكار والتأنيب، والتعنيف والتأديب، والتعديل والتقويم، إلى جميع ما يحتاج إليه الملك الأعظم. بل لو قال قائل: إن الذي يحتاج إليه هذا[14] من التيقظ والتنبه، ومن التعرف والتجشش، والبحث

---

١ ن: لزوم السياسة. ح: ما بين القوسين ساقط.
٢ ح: وحسن النظام. ن: وحسن السياسة.
ل: وحسن اتقان السياسة.
٣ ح - ل: واحكام التدبير. ن: احكام.
٤ ح - ل: هم. ن: سايقطة.
٥ ح - ل: ذكره. ن: ساقطه.
٦ ح - ل: تدبير. ن: نظام.
٧ ح - ل: ما بين القوسين وارد. ن: ساقط.
٨ ح - ل: قياد: ن: قيادة.
٩ ح - ل: استكفوا. ن: استكلفوا.
١٠ ح: الولد. ل: الولدان. ن: الاولاد.
١١ ح: لمن. ل - ن: لما.
١٢ ح - ل: اخفهم ظهراً. ن: اصغرهم خطراً.
١٣ ح - ل: عددا. ن: عدوا.
١٤ ن - ل: هذا. ح: ساقطة.

★ كنفه: حوزته.
★★ العطن: مبرك الجمل وهنا بمعنى الحال.

والتنقيب، والفحص والتكشيف؛ أو من استشعار [١] الخوف والوجل، ومجانبة الركون والطمأنينة، والإشفاق من انفتاق الريق★ [٢] واختلاف [٣] السد أكثر، لأصاب مقالا؛ لأن الفذّ الذي لا ظهير [٤] له [٥]، والفرد الذي لا معاون له، هو [٦] أحوج إلى حسن العناية، وأحق بشدة الاحتراز، من المستظهر بكفاية الكفاة [٧]، ورفد [٨] الوزراء والأعوان، لأن المُعْدَم [٩] الذي لا مال له، يحتاج من ترقّح★★ [١٠] العيش ومرمّة الحال [١١]، إلى أكثر ما [١٢] يحتاج إليه الغني الموسر [١٣].

ولعل منكراً ينكر تمثيلنا أحوال السوقة [١٤] بأحوال الملوك. أو عائبا يعيب موازنتنا بين الحالين [١٥]. أو قادحا يقدح في مساواتنا بين الأمرين. فليعلم [١٦] المتكلّف في النظر [١٧] في أن كلامنا [١٨] في تقارب الناس في الأخلاق والخَلْق [١٩]، وفي [٢٠] حاجات الأنفس [٢١]، وفي [٢٢] دواعي الأجساد [٢٣] والمنازل [٢٤] دون المراتب والأخطار والأقدار.

★ ★ ★

---

١ ح ـ ل: استشعار. ن: استشار.

٢ ح ـ ن: الرتق. ل: الريق.

٣ ح ـ ل: اختلال. ل ـ: اختلاف.

٤ ح: معين. ل ـ ن: ظهير.

٥ ح: الوحيد الذي لا ظهير له. ل ـ ن: ساقطه.

٦ ن: هو. ح ـ ل: ساقطه.

٧ ح: الكفاية. ل: الكفاة. ن: ساقطة.

٨ ن: وفد. ل: ربد. ح: غير مقروّة.

٩ ح ـ ل: المعدم. ن: العدم.

١٠ ح ـ ل: ترقح. ن: ترفه.

١١ ح ـ ل: الحال. ن: الاحوال.

١٢ ح ـ ن: مما. ل: ما.

١٣ ح ـ ل: الموسر. ن: المسوس.

١٤ ح ـ: المسوق. ل ـ ن: السوقة.

١٥ ح ـ ل: الحالين. ن: الخالتين.

١٦ ح: وليعلم. ل: فليعلم. ن: فاننا نعلم.

١٧ ح: للنظر. ن: بالمنظر. ل: في المنظر.

١٨ ح: انا تكلمنا. ن: ان كلامنا. ل: ان تلكمنا.

١٩ ح ـ ل: الأخلاق والخلق. ن: الاخلاق والعادات والخلق.

٢٠ ح ـ ل: وفي. ن: ساقطه.

٢١ ح ـ ل: الأنفس. ن: النفس.

٢٢ ل ـ ح: وفي ن: ساقطه.

٢٣ ح ـ ل: الأجساد. ن: الجسد.

٢٤ ح ـ ل: والمنازل. ن: وفي المنازل.

★ انفتاق الريق أو الرتق: انحلال ما هو مربوط ومشدود.

★★ ترقح: الأصلاح والتكسب.

أهل الإنسان

ثم ليعلم أن لكل إنسان، من مَلِك وسوقة، يحتاج إلى قوت تقوم به حياته ويبقى شخصه[١]، ثم يحتاج إلى إعداد فضل قوته، لِمَا يستأنف من وقت حاجته، وأنه ليس سبيل الإنسان في اقتناء الأقوات، سبيل سائر الحيوان، الذي ينبعث في طلب الرعي[٢] والماء عند هيجان الجوع، وحدوث العطش، وينصرف عنها بعد الشبع والري[٣]، غير معبىء[٤] بما أفضله، ولا حافظ لما احتازه[٥]، ولا عالم بَعوْد حاجته إليهما. بل يحتاج الإنسان إلى مكان يخزن فيه ما يقتنيه[٦]، ويحرسه[٧] لوقت حاجته، فكان[٨] هذا سبب الحاجة إلى اتخاذ المساكن والمنازل. فلما[٩] اتخذ المنزل وأحرز القنية★، إحتاج إلى حفظها فيه ممن يريدها، ومنعها عمن[١٠] يرومها. فلو أنه أقام على القنية حافظا لها، راصداً[١١] لطلاّبها، إذن[١٢] لأفناها قبل أن يزيد فيها. فإذا اقتنى ثانية عادت حاجته إلى حفظها، فلا يزال ذلك دأبه، حتى يصير في مثل حيّز البهيمة التي تسعى إلى مرعاها مع حدوث حاجتها. فاحتاج عند ذلك إلى استخلاف غيره على حفظ قنيته فلم[١٣]، يصلح لخلافته[١٤] في ذلك إلا من تسكن نفسه إليه[١٥]، ولم تسكن نفسه إلاّ إلى الزوج التي جعلها الله (تعالى ذكره)[١٦] للرجل سكنا[١٧]. وكان ذلك سبب اتخاذ الأهل.

• ح: العنوان ساقط.

١ ح ـ ل: شخصه. ن: ساقطه.

٢ ح: الراعي. ل: المرعى. ن: المرعى.

٣ ن ـ ل: الشبع والري. ح: الري والشبع.

٤ ل ـ ن: معبىء. ح: معنى.

٥ ن ـ ل: احتازه. ح: أثاره.

٦ ح: ما يقتنيه ويحوزه. ل ـ ن: ما يقتنيه ل ـ ن: ما يقتنيه.

٧ ن ـ ل: ويحرسه. ح: ساقطه.

٨ ل ـ ن: فكان. ح: كان.

٩ ح ـ ل: فلما. ن: فإذا.

١٠ ح ـ ل: عمن. ن: ممن.

١١ ل ـ ن: راصدا. ح ـ وراصداً.

١٢ ح ـ ل: اذن. ن: ساقطه.

١٣ ح ـ ل: فلم. ن: ولم.

١٤ ح ـ ل: لخلافنه. ن: لخلافه.

١٥ ح ـ ن: اليه نفسه. ل: نفسه اليه.

١٦ ح ـ ل: تعالى ذكره. ن: ساقطه.

١٧ ح ـ ل: للرجل سكنا. ن: سكنا للرجل.

★ القنية: ما اكتسب.

ولمّا يغشى★ الأهل بالأمر[1] الذي جعله الله[2] سبباً لحدوث الذرية، وعلّة البقاء والنسل[3]، حدث الولْد، وكثر العدد، وزادت الحاجة إلى الأقوات وإعداد فضلاتها لأوقات الحاجة؛ إحتاج عند ذلك إلى الأعوان والقوام وإلى[4] الكفاة والخدام[5]. فإذا به[6] صار راعياً، وصار من تحت يده له رعية.

فهذه أمور قد استوى في الحاجة إليها الملك والسوقة، والراعي والمرعي، والسائس[7] والمسوس، والخادم والمخدوم؛ لأن كل إنسان محتاج[8] في دنياه إلى قوت يمسك روحه ويقيم جسده، وإلى[9] منزل يحرز[10] فيه ذات يده، ويأوى إليه إذا[11] انصرف من سعيه، وإلى زوج[12] تحفظ عليه[13] منزله وتحرز له[14] كسبه، وإلى ولد يسعى له[15] عند عجزه، ويموّنه في حال كبره[16]، ويصل نسله[17] ويحي ذكره من بعده. وإلى قُوّام وكفاة[18] يعينونه ويحملون ثقله[19]. وإذا اجتمع[20] هؤلاء، كان راعياً ومسياً، وكانوا له[21] رعايا وسواما. وكما أن المسيم★★ يلزمه أن يرتاد مصالح سائمته من الكلاء والماء نهاراً، ومن الخطائر[22] والزراب ليلا، وأن يُذكي عيونه في كلائها، ويبث كلابه في أقطارها، ليحرسها من السباع العادية ومن الآفات الطارقة، من[23]

---

١ ل ـ ن: بالأمر. ح: بالأمن.
٢ ح ـ ل: الله. ن: الله تعالى.
٣ ح ـ ل: وعلة البقاء والنسل. ن: وعلة بقاء النسل.
٤ ن ـ ل: والى. ح: إلى.
٥ ن ـ ل: الخدام. ح: الخدم.
٦ ل ـ ن: فإذا. ح: فإذن.
٧ ن ـ ل: والسائس. ح: السائس.
٨ ح ـ ل: محتاج. ن: يحتاج.
٩ ن ـ ل: والى. ح: الى.
١٠ ح: يجوز. ن ـ ل: يحوز.
١١ ح ـ ل: إذا. ن: متى.
١٢ ح ـ ل: زوج. ن: زوجه.
١٣ ح ـ ل: عليه. ن: ساقطه.
١٤ ح ـ ل: له. ن: ساقطه.
١٥ ل ـ ن: له. ح ـ: ساقطه.
١٦ ح ـ ل: يمونه في حال كبره. ن: يقوم بكفايته.
١٧ ح ـ ل: ويصل نسله. ن: ساقطه.
١٨ ح ـ ل: قوام وكفاة. ن: كفاة وقوام.
١٩ ح ـ ل: يحملون ثقله. ن: يحملون عنه....
٢٠ ل ـ ن: اجتمع. ح: اجتمع له.
٢١ ح ـ ل: ساقطه.
٢٢ ل ـ ن: الحظائر. ح: الحظار.
٢٣ ح ـ ن: ومن. ل: ومن
★ يغشى: يخفى.
★★ مسيا: راعيا.

السرق والغاره والنهب، وأن يختار لها المشتى الدفيء، والمصيف المرّيح[1]، ويرود لها في طلب الكلأ والنطف★[2] العذاب، وأن يتحيَّن وقت عملها، وأن يترقب حين نتاجها. ويلزم بعد ذلك أن يسوقها إلى مصالحها، ويصرفها عن متآلفها بنعيقه وصفيره، وبزجره★★ ووعيده[3]. فإن[4] كفاه ذلك في حسن انقيادها واستقامة ضلعها وإلا أقدم[5] عليها بعصاه. كذلك يلزم ذا الأهل والولد والخدم والتبّع، على ما يحق عليه[6] من حفظهم وحياطتهم، ومن تحمّل مؤنهم وإدرار أرزاقهم؛ إحسان سياستهم وتقويمهم، بالترغيب والترهيب، وبالوعد وبالتقريب[7] والتبعيد، وبالإعطاء والحرمان، حتى تستقيم له قناتهم[8].

فهذه[9] أقاويل محيطه في وجوب السياسة والحاجة إليها، وسنتبعها بأمثلة مفسّرة في أبواب مفصلة، بعد أن نقدّم قبلها باباً في سياسة الرجل نفسه، فان ذلك أحسن في النظم، وأبلغ في النفع إن شاء الله تعالى.

★ ★ ★

---

١ ح ـ ل: الربح. ن: المريح.

٢ ح ـ ل: النطف. ن: النطاف.

٣ ح ـ ل: ووعيده. ن: رعيده.

٤ ل ـ ن: فان. ح: وان.

٥ ن ـ ل: أقدم. ح: قدم.

٦ ن ـ ل: عليه. ح: عليهم.

٧ ل ـ ن: وبالتقريب. ح: بالتقريب.

٨ ح ـ ل: تستقيم له قناتهم. ن: يستقيم له عودهم وتستلين قناتهم.

٩ ل ـ ن: فهده. ح: فهنا.

★ النطف: الماء الصافي.

★★ زجره: منعه ونهاه.

[الفصل الثاني]

في سياسة الرجل نفسه

إن أول ما ينبغي أن يبدأ به الإنسان من أصناف السياسة، سياسة نفسه. إذ[1] كانت نفسه[2] أقرب الأشياء إليه، وأكرمها اليه وأولاها بعنايته. ولأنه[3] متى أحسن سياسة نفسه لم يعي[4] بما فوقها من سياسة المِصر. ومن أوائل[5] ما يلزم من رام سياسة نفسه، أن يعلم أنّ له عقلا هو السائس، ونفسا أمّارة بالسوء[6]، كثيرة المعايب، جمة المساوىء في طبعها وأصل خلقها، هي المسوسة. وأن يعلم أن كل من رام إصلاح فاسد، لزمه أن ـ يعرف جميع فساد ذلك الفاسد معرفة مستقصاه، حتى[7] لا يغادر منه شيئاً، ثم يأخذ في إصلاحه، وإلا كان ما[8] يصلحه غير حريز ولا وثيق[9]، كذلك من رام سياسة نفسه ورياضتها[10] وإصلاح فاسدها، لم يجز له أن يبتدىء في ذلك، حتى يعرف جميع مساوىء نفسه[11] معرفة محيطه، فإنه إن أغفل بعض تلك المساوىء وهو يرى أنه قد عمَّها بالإصلاح، كان كمن يَدمِل[12] ظاهر الكلم، وباطنه مشتمل على الداء. وكما أن الداء إذا قوى على الإهمال[13] وطول الترك، نقض الاندمال وقذف الجلد حتى[14] يبدو لعين الناظر.

كذلك العيب الواحد من معايب النفس، إذا أغفل عنه كامناً، حتى إذا لاح له وجه ظهور، طلع مكتمنه آمن[15] ما كان الإنسان له.

---

١ ن ـ ل: اذ. ح: ان.
٢ ح ـ ل: نفسه. ن: ساقطه.
٣ ن ـ ل: ولائه. ح: وكان.
٤ ح ـ ل: يعي. ن: يعبأ.
٥ ن ـ ل: أوائل. ح: أول.
٦ ح ـ ل: بالسوء. ن: ساقطه.
٧ ح ـ ل: مساوىء نفسه. ن: مساويه.
٧ ن ـ ل: حتى. ح: ساقطه.
٨ ل ـ ن: ما. ح: من.
٩ ل ـ ن: وثيق. ح: غير مقروؤة.
١٠ ح ـ ل: ورياضتها. ن: أرادا ـ رياضتها.
١٢ ل ـ ن: يدمل. ح: يدمن.
١٣ ل ـ ن: على الاهمال. ح: بالاهمال.
١٤ ل ـ ن: حتى. ح: ساقطه.
١٥ ح ـ ل: آمن ن: الذي آمن.

ولما[١] كانت معرفة الإنسان نفسه غير موثوق بها، لما في طباع الانسان من الغباوة عن مساوئه، وكثرة مسامحته نفسه، ولأن عقله غير سالم عن[٢] ممازجة الهوى إياه، عند نظره في أحوال نفسه؛ كان غير مستغن في البحث عن أحواله (والفحص عن مساوئه ومحاسنه)[٣] عن معونة الأخ اللبيب الواد، الذي يكون منه بمنزلة المرآة، فيُريه حسن أحواله حسنا، وسيّئها سيئاً[٤]. وأحقُّ الناس بذلك وأحوجهم اليه، الرؤوساء[٥]، فإن هؤلاء لمّا خرجوا عن سلطان التثبّت وعن ملكة التصنع، تركوا الاكتراث للسقطات[٦]، وتعقب الهفوات بالندمات. فأستمرت عادتهم على[٧] كثرة الاسترسال وقلة الاحتشام. إلا قليلا منهم، برعت عقولهم، ورجحت أحلامهم، وفقدت[٨] في ضبط أنفسهم[٩] بصائرهم، فحسنت سيرتهم واستقامت طريقتهم.

ومما زاد في عظم بلائهم[١٠] باكتتام عيوبهم عنهم، وأنهم هيبوا عن التعبير بالمعايب مواجهة، وعن ـ النقص والذم مشافهة، وخيفوا في إعلان الثّلب والغَضْب[١١]، والشنع والجذب[١٢]، والهمز واللمز بظهر[١٣] العيب. فلما انقطع علم ذلك عنهم، ظنوا أن المعايب[١٤] تخطتهم، والمثالب جاوزتهم[١٥]، فلم تعرّج[١٦] بخططهم، ولم تعرّس بأفنيتهم★[١٧]. وليس كذلك حال[١٨] من دونهم من الرعاع[١٩] والسوقة[٢٠]، فإن

---

١ ل ـ ن: ولما. ح: وما.

٢ ح ـ ن: من. ل: عن.

٣ ح ـ ل: والفحوص مساوئه ومحاسنه. ن: ساقطه.

٤ ل ـ ن: سيئا. ح: ساقطه.

٥ ح: والملوك. ل ـ ن: ساقطه.

٦ ل ـ ن: للسقطات. ح: المسقطات.

٧ ح ـ ل: على. ن: عن.

٨ ح ـ ل: نفذت. ن: تقدمت.

٩ ح ـ ل: أنفسهم. ن: نفوسهم.

١٠ ح: والملوك والرؤساء. ل ـ ن: ساقطه.

١١ ح: الغضب والثلب. ل ـ ن: الثلب والغضب.

١٢ ح ـ ل: والجذب. ن: والجلب.

١٣ ح ـ ل: بظهر. ن: بظهور.

١٤ ل ـ ن: المعايب. ح: المعاقب.

١٥ ل ـ ن: جاوزتهم. ح: تجاوزهُم.

١٦ ل ـ ن: تعرج. ح: تجرح.

١٧ ل ـ ن: بأفنيتهم. ح: بأملهم.

١٨ ل ـ ن: عال. ح: حاز.

١٩ ل ـ ن: رعاع. ح: رعايا.

٢٠ ل ـ ن: السوقه. ح: السوق.

★ تعرس بأفنيتهم: تقيم بينهم وتلازم دورهم.

أحدهم لو رام [١] أن يخفي [٢] عنه عيوبه، يبدهه محبه بها، ويتدارك عليه بأقبحها ما استطاع ذلك، فإنه يخالط الناس، ويلابسهم [٣] ضرورة.

والمخالطة [٤] تحدث المجادلة والمدافعة، وذلك من أسباب المخاصمة. والمخاصمة [٥] تؤدي إلى التعايب [٦] بالمثالب، والترامي بالعار [٧].

عند ذلك يكاد كل واحد من الفريقين لا يرضى بذكر حقائق عيوب صاحبه، بل [٨] يتهمه بالباطل ويفتعل عليه الزور. فهؤلاء قد كفوا استرشاد جلسائهم [٩]، وبث الجواسيس في تعرّف عيوبهم من قبل أعدائهم؛ فإنها قد جُلبت إليهم من غير هذا الطريق.

فأما من يسالم من السوقه [١٠] الناس فلا يساوروهم [١١]، ويواتيهم [١٢] ولا يلاحيهم؛ فانه لا يعدم من ينبّهه على عيبه، وينصحه في نفسه، من حميم وقريب وخليط وجليس وأكيل.

ومما زاد في فساد حال الملوك والرؤساء، ما اتيح لهم من قرناء السوء وقيض لهم من جلساء الشر والذين لو أنهم لما خاسوا بعهدهم [١٣] وراغوا [١٤] في صحبتهم، وغشوّهم في عشرتهم بتركهم صدقهم عن أنفسهم، وتنبيههم عن عوراتهم؛ لم يغشوّهم بالثناء الكاذب، ولم يغرّوهم بالتقريظ الباطل★، ولم يستدرجوهم باستصابة [١٥] خطأهم [١٦]؛

---

١ ل: رام. ن: رامت. ح: أزم.
٢ ح ـ ن: تخفي. ل: يخفي.
٣ ل ـ ح: ويلابسهم. ن: ويلامسهم.
٤ ل ـ ن: والمخالطة. ح: ساقطة.
٥ ل ـ ن: والمخاصمة. ح: ساقطه.
٦ ل ـ ن: التعايب. ح: التعاتب.
٧ ل ـ ن: بالعار. ح: بالمعاير.
٨ ل ـ ن: بل. ح: حتى.
٩ ح: واستيضاح ندمائهم. ل ـ ن: ساقطه.
١٠ ل ـ ن: السوقه. ح: السوق.
١١ ح ـ ل: يساورهم. ن: يشاورهم.
١٢ ح ـ ل: يؤاتيهم. ن: ساقطه.
١٣ ح ـ ل: خاسوا بعدهم. ن: نقضوا عهدهم.
١٤ ل ـ ن: وراغوا. ح: وراموا.
١٥ ل ـ ن: باستصابة. ح: باثابة.
١٦ ل ـ ن: خطأهم. ح: أخطاءهم.
★ التقريظ الباطل: المديح الكاذب.

لكانوا أخف ذنوباً، وإن كانوا غير [١] خارجين عن لؤم [٢] العشرة ودناءة الصحبة. ولعل أحدهم إذا تنوّع في إقامة عذره، وتنطّع ★ في تخفيف جرمه قال[٣]: (إنما نَدَعُ نصحهم في أنفسهم وصرفهم عن أحوالهم، إشفاقاً من حميتهم، وحذراً من أنفتهم، وخوفاً من استثقالهم النصيحة. فإن للنصح لذعا [٤] كلذع النار، وحرّاً كحر [٥] السنان.

فنحن نخاف إن فعلنا بهم، أن [٦] لا نربح إلا استيحاشهم لنا [٧]، ونفارهم [٨] منا [٩]، (وأزوارهم عنا وعن عشرتنا)[١٠]، فلأن نظفر بهم مع زللهم [١١] خير لنا ولهم، من أن نحرّق [١٢] عليهم؛ فلا يبقون لنا ولا نحن نبقى لهم [١٣].

هذا إذا[١٤] كان الصاحب رفيقاً متثبّتاً، فأما إذا كان أخرق متهوراً فأنه يقول[١٥]: (لا نأمن من[١٦] سقوط منزلتنا، وانقطاع خلطتنا، مع[١٧] سورة غضبه وبادرة سطوته) فيقال له: «إنك إذا بنيت أمرك في صحبة من تصحب على[١٨] التدين والمروءة، لم يلزمك أن تراعي غيرهما، فيما تأتي[١٩] وتذر». وإذا اقتديت بهما وعشوت★★ إلى نورهما، لم تصل في طريق صحبة من صحبت)[٢٠]. وقد قضيت فيك بأن صاحبك أحد رجلين:

---

١ ل ـ ن: غير. ح: ساقطة.
٢ ح ـ: لوم. ل ـ ن: لؤم.
٣ ل ـ ن: قال. ح: يقول.
٤ ل ـ ن: للنصح لذعا. ح: ننصح لذعاته.
٥ ل ـ ن: وحراكحر. ح: وحدا كحد.
٦ ح ـ ل: أن. ن: ساقطه.
٧ ل ـ ن: نا. ح: منا.
٨ ح: ونكرهم لنا. ل ـ ن: ساقطة.
٩ ل ـ ن: منا. ح: عنا.
١٠ ل ـ ن: وأزوارهم عنا وهن عشرتنا. ح: وأزوار جانبهم من عشرتنا.
١١ ل ـ ن: فلأن نظفر بهم عن زللهم. ح: فلا ظن نظفر بهم عن زللهم.
١٢ ح ـ ن: تحرق. ل: نحرق.
١٣ ح ـ ن: ما بين القوسين ساقط.
١٤ ل ـ ن: إذا. ح: ان.
١٥ ل ـ ن: فانه يقول. ح: فانا نقول.
١٦ ل ـ ن: م. ح: مع.
١٧ ل ـ ن: مع. ح: ساقطه.
١٨ ل ـ ن: على. ح: عليه.
١٩ ل ـ ن: تأتي. ح: يأتي.
٢٠ ل: ما بين القوسين وارد. ح ـ ن: ساقط.

★ تنطّع: غالي وتأنق.
★★ استدلّت ببصر ضعيف.

إمّا حازم رفيق مثبّت، وإمّا أخرق متهور. فالرفيق المتثبت لأحوز [١] عليه فضل ما يسديه نصحك [٢]، وإن هو ارتاع ووجم وحمى، وثني عطفه في أول ما يرد عليه منك. فإذا تثبت وفكّر وقدّر [٣]، عرف الخير الذي قصدته، والصلاح الذي أممته، فرجع إليك أحسن الرجوع.

وأمّا الأخرق [٤] المتهور، فأنت غير آمن من [٥] خرقه في أي [٦] حال، شايعته أو [٧] خالفته. وليس [٨] من الرأي لك أن تصحب من هذه صفته، فتحتاج [٩] إلى هدايته [١٠].

واعلم أنه ليس لك، وإن كان طريق إرشاد العاقل عن رعنه★ وإن تركبه هائماً وتسلكه خابطاً، ولكن ينبغي لك أن تمس العاقل بالمشورة عليه، مسّك الشوكة الشائكة بجسدك، والقرحة الدامية من بدنك، على ألْيَن ما تمس [١١]، وأرفق القول، وأخفض الصوت، وفي أخلى المواطن وأستر الأحوال. والتعريض فيهما أبلغ من التصريح، وضرب الأمثال أحسن من التكشيف. فان رأيت صاحبك يشرئب [١٢] لقولك إذا بدر منك، ويهشّ له ويصغي اليه، فأسبغ [١٣] القول في غير إفراط ولا إسهاب ولا إملال. ولا تزداد على الوجه الواحد من الرأي، ودعه يختمر في قلبه، ويتردد في جوانحه. فيعلم بتخلّي مغبته [١٤]. وإن رأيت صاحبك لا يكترث لكلامك إذا ورد عليه، فأقطعه وأحل [١٥] معناه إلى غير ما أردته، وأخّره إلى وقت نشاطه وفراغ باله [١٦]. وينبغي لمن عَنِي

---

١ ح ـ ل: أحوز. ن: ساقطة.
٢ ل ـ ن: نصحك. ح: اليه ارشاده.
٣ ل ـ ن: وقدر. ح: وقد.
٤ ل ـ ح: الأخرق. ن: الخرق.
٥ ل ـ ن: من. ح: ساقطة.
٦ ل ـ ن: أي. ح: ساقطة.
٧ ح ـ ن: أن. ل: أو.
٨ ل ـ ن: وليس. ح: ساقطة.
٩ ن: حينئذ. ح ـ ل: ساقطة.
١٠ ل ـ ن: هدايته. ح: هدايه.
١١ ل ـ ن: ما تمس. ح: مس.
١٢ ل ـ ن: يشرئب. ح: تشرئب.
١٣ ل ـ ن: فأسبغ. ح: فأشبع.
١٤ ل ـ ن: بتخلي مغبته. ح: غير مقروءة.
١٥ ح ـ ل: وأحل. ن: وأحمل.
١٦ ل ـ ح: وفراغ باله. ن: وفراغه وصفاء باله.
★ رعنه: غيّه.

بتعرف[١] مناقبه ومثالبه أن يفحص عن أخلاق الناس، ويتفقد شيمهم وخلائقهم، ويتبصَّر مناقبهم ومثالبهم[٢]، فيقيسها بما[٣] عنده. ويعلم أنه مثلهم وأنهم أمثاله. فان الناس أشباه، بل هم سواء[٤] كأسنان المشط. فإذا رأى المنقّبة الحسنة، فليعلم أن فيه مثلها، إمّا ظاهرة وإما مغمورة، فإن كانت ظاهرة فليراعِيها وليواظب عليها؛ حتى لا تبيد ولا تضمحل، وإن كانت مغمورة، فليثرها وليحيها وليحافظ على استدعائها، فإنّها تجيب بأهون سعي وأسرع وقت. وإذا رأى المثلبة والعادة السيئة والخلق اللئيم، فليعلم أن ميلها[٥] راهن لديه، إمّا باد وإمّا كامن. فإنْ كان بادياً فليقعه وليقهره، وليتمه بقلة استعماله وشدة نسيانه. وإنْ كان كامناً فليحرسه لئلا يظهر (وليحافظ على ستره لئلا يفتضح)[٦].

وينبغي للإنسان أن يُعِدّ لنفسه ثواباً وعقاباً ويسوسها به[٧]. فإذا حسنت طاعتها وسلس[٨] انقيادها لما يسومها من قبول الفضائل وترك الرذائل. إذا أتت[٩] بخلق كريم أو منقبة شريفة، أثابها بإكثار حمدها، وجلب السرور لها[١٠]، وتمكينها من بعض لذاتها. وإذا ساءت[١١] طاعتها[١٢] وامتنع انقيادها وجمحت، فلم يسلس عنانها، وآثرت - الرذائل على الفضائل، وأتت بخلق لئيم أو فعل ذميم، عاقبها بأكثار ذمّها ولومها، وجلب عليها شدة الندامة، ومنعها لِذّتها حتى تلين له.

★ ★ ★

---

١ ح ـ ل: بتعرف. ن: يتضرف.
٢ ل ـ ن: مثالبهم. ح: مناقبهم مكرره.
٣ ل ـ ن: بما. ح: ساقطة.
٤ ح ـ ل: سواء. ن: ساقطة.
٥ ل ـ ن: ميلها. ح: مثلها.
٦ ن: ما بين القوسين وارد. ح ـ ل: ساقط.
٧ ل ـ ن: به. ح: بها.
٨ ل ـ ن: سلس. ح: يسكن.
٩ ل ـ ن: إذا أتت. ح: وأتت.
١٠ ل ـ ح: لها. ن: عليها.
١١ ل ـ ح: ساءت. ن: اساءت.
١٢ ل ـ ن: طاعتها. ح: طلعتها.

[الفصل الثالث]

في سياسة الرجل دخله وخرجه[1]

إنّ حاجة الناس إلى الأقوات[2]، دعت كل واحد منهم إلى السعي في اقتناء قوته من الوجه الذي ألهمه الله[3] قصده، وسبّب رزقه، في وجوه المطالب وسبل المكاسب.

ولما كان الناس في باب المعيشة صنفين: (صنفا مكفياً سعيه، برزق مهنأ)[4]، سبب له[5] من وراثة أو جناه[6]، وصنفا محوجا فيه[7] إلى الكسب. اللهم هذا الصنف التسبب إلى الأقوات بالتجارات والصناعات. وكانت الصناعات أوثق وأبقى من التجارات، لأنّ التجارة تكون بالمال، والمال[8] وشيك الفناء، عنيد الآفات، كثير الجوائح★.

وصناعات ذوي المروءة ثلثة أنواع:

نوع من حيّز العقل: وهو صحة الرأي وصواب المشورة وحسن التدبير. وهو صناعة الوزراء والمدبرين وأرباب السياسة والملوك[9]. ونوعٌ من حيز الأدب: وهو الكفاية والبلاغة وعلم[10] النجوم وعلم الطب، وهو ـ صناعة الأدباء. ونوع من حيز

---

١ ل ـ ن: دخله وخرجه. ح: خرجه ودخله.
٢ ل ـ ن: الأقوات: ح: ساقطة.
٣ ح ـ ل: الله. ن: الباري.
٤ ل: صنفاً مكفياً سعيه برزق مهنأ. ن: من كفى السعي برزق مهنأ. ح: صنفا مكفيا برزق مهنأ.
٥ ح ـ ل: سبب له. ن: ساقطة.
٦ ن: جناء. ح: بناه. ل: جناه.
٧ ح ـ ل: وصنفا محوجا فيه. ن: ومنهم من احتاج.
٨ ل ـ ن: والمال. ح: ساقطة.
٩ ن ـ ل: وأرباب السياسة والملوك. ح: وأرباب سياسة الملوك.
١٠ ل ـ ن: علم. ح: علوم.

★ الجوائح: المصائب الكبيرة. والجائحة هي الآفة التي تأكل الأثمار وتستأصل الغابات.

الأيد والشجاعة[1]، وهو صناعة الفرسان والأساورة★[2]. فمن رام إحدى هذه الصناعات فليفز بأحكامها[3] والتقدم فيها، حتى يكون من[4] أصحابها، موصوفاً بالفصاحة غير مرذول ولا مؤخّر.

وليعلم أنه ليس شيء أزين بالرجل من رزق واسع، وافق[5] منه استحقاقاً. ثم ليطلب معيشته بصناعة[6] على أعفّ الوجوه وأرفقها[7] وأعفاها، وأبعدها من الشره[8] والحرص، وأناها من الطمع الفاحش والمأكل الخبيث.

وليعلم أن كل فضل نيل[9] بالمغالبة والمكابرة[10]، وبالاستكراه[11] والمجاهدة، وكل ربح حيزَ بالإثم والعار ومع سوء القالة★★[12] وقبح الأحدوثة، أو ببذل الوجه ونزف الحياء، أو بثلم[13] المروءة وتدنيس العرض، زهيدٌ وإن عظم قدره، نَزْرٌ وإن غزرت مادته، وبيلٌ وإن ظهرت هناءته، وخيمٌ وإن كان في مرآة العين مربا★★★. وإنّ الصفو الذي لا كدر فيه، والعفو الذي لا كدح معه وإنْ قل مقداره وخف وزنه، أطْيبُ مذاقاً وأسلس[14]، وأنمى بركة وأزكى ريعاً. فإذا حاز الإنسان ما اكتسبه، فإنَّ من السيرة العادلة في ذلك، أن يكون بعضه مصروفا في الصدقات والزكوات وأرباب[15] المعروف، وبعضه مستبقى مدخراً لنوائب الدهر وأحداث الزمان.

فأمّا الزكوات والصدقات، فينبغي أن يكون إخراجها بطيب النفس وحسن

---

١ ن: الأيدي كالسجاعة. ح: الأدب مكروه.
٢ ل ـ ن: الأساورة. ح: الأسورة.
٣ ل ـ ن: باحكامها. ح: بها.
٤ ل ـ ن: من. ح: في.
٥ ح ـ ل: وافق. ن: وفق.
٦ ل ـ ن: بصناعة. ح: بصناعته.
٧ ل ـ ن: وأرفقها. ح: وارفعها.
٨ ل ـ ن: الشره. ح: الشر.
٩ ل ـ ن: نيل. ح: ناله.
١٠ ل ـ ن: المكابرة. ح: المكاثرة.
١١ ل ـ ن: بالاستكراه. ح: بالاستلزام.
١٢ ح ـ ن: المقال. ل: القالة.
١٣ ح ـ ل: بثلم. ن: بلثم.
١٤ ل ـ ن: أسلس. ح: أساس.
١٥ ح ـ ل: أرباب. ن: أبواب.

★ الأساورة: مفردها اسيار، تقال للقائد الثابت على ظهر الفرس.
★★ سوء القالة: سوء السمعة.
★★★ مربا: مدراراً.

النية[1] وانشراح الصدر، والثقة بأنها العدة[2] ليوم الفاقه. وأن يوضع معظمها[3] في أهل الخَلّةِ مِمّن[4] يساتر الناس بفقره، ولا يهتك ستر الله تعالى[5] عن حاله. ويتوخى بباقيها من تلحقه الرقة[6] ممن ظهرت عيلته وبدت مسكنته. وأن يجعل ذلك خالصاً[7] لوجه الله ذو الجلال والإكرام، فلا يستثمر له شكراً، ولا يترصّد له جزاء.

(وللمعروف شرائط[8] : أحدها تعجيله، فإنّ تعجيله أهنأ له[9]. والثانية كتمانه فان كتمانه أظهر[10] له)[11]. والثالثة تصغيره، فإن تصغيره أكبر له. والرابعة ربّه★[12] ومواصلته، فان قطعه يُنْسِ أوله ويمحو أثره[13]. والخامسة اختيار موضعه، فإنّ الصنيعة إذا لم توضع عند من يحسن احتمالها، ويؤدي شكرها وينشر محاسنها، وقابلها بالود والموالاة؛ كانت كالبذر الواقع في الأرض السبخة التي لا تحفظ الحَبَّ ولا تُنْبِتُ الزرع.

فأمّا النفقات، فإنّ سدادها وإصلاح أمره[14] بين السرف والشح★★، ومتردد بين التضييع والتقدير[15]، خلا أن بإزاء ذلك أمراً يوجب حسن[16] التثبيت: وهو أنه متى استوفي الإنسان حقوق التقدير كلها، واستعرف شرائط الاقتصاد أجمع؛ لم يسلم في

---

١ ل ـ ن: وحسن النيه. ح: ساقطة.
٢ ح ـ ل: العدة. ن: معدة.
٣ ل ـ ن: معظمها. ح: عظيمها.
٤ ح ـ ن: من. ل: ممن.
٥ ح ـ ل: تعالى. ن: ساقطة.
٦ ن ـ ل: الرقة. ح: الرقة والرحمة.
٧ ح ـ ل: خالصاً. ن: ساقطة.
٨ ل ـ ن: شرائط. ح: غير مقروءة.
٩ ل ـ ن: أهنأ ح: أحيا.
١٠ ل ـ ن: أظهر. ح: مظهر.
١١ ح: ما بين القوسين كتب في الهامش.
١٢ ح ـ ل: ربه. ن: ساقطة.
١٣ ل ـ ن: أثره. ح: أثريده.
١٤ ل ـ ن: سدادها واصلح أمرها. ح: سداد امرها.
١٥ ل ـ ن: والتقدير. ح: والتقتير.
١٦ ح ـ ل: حسن. ن: ساقطة.

★ ربه: زيادته.
★★ السرف والشح: عدم الاعتدال في الانفاق.

ذلـــك على غميـــزة الغـــامـــز★ (وذلـــك النصفـــة★★، وعمـــوم الجور في العضيهة)★★★[1]، وشمول البغضاء الموكلة بكل مروءة ـ نامة، والحسد المغري بكل مجد باذخ وشرف شامخ[2]. فلهذا ينبغي للعاقل أن يبني بعض أمره في الاتفـاق[3] على عقول عوام الناس، وأن يستعمل كثيراً من التجوز والإغضاء في المواضع التي يخشى فيها شبه التَّصرّف، وعار التضييع. فإنّ من يمدح السَّرَفَ من العوام أكثر ممن يمدح الاقتصاد ويؤثر التقدير، كما أن[4] من يمدح الاقتصاد ويؤثر التقدير[5] أخصّ وأتمّ عقلا وأحزم رأياً.

فأمّا الذخيرة فلا ينبغي، للعاقل أن يغفلها متى أمكنته. فإنّ الإنسان متى بدّهه[6] صرف الزمان بحاجة، لم[7] يكن مستطهر الحال[8] فوق حاله، واضطُّر إلى الاستعانة بالحال الحاضرة فيفصمها عروة عروة[9] حتى يبقـى معدماً. والله ولي الكفاية وحسن الدفاع.

★ ★ ★

---

١ ح ـ ل: ما بين القوسين وارد. ن: ساقط.

٢ ح ـ ل: شامخ. ن: شاذخ ويمكن أن تكون العبارة على الوجه التالي: والحسد المغري لكل مجد بارح وشرف شامخ.

٣ ل ـ ن: في الاتفاق. ح: والاتفاق.

٤ ح ـ ل: كما أن. ن: وان.

٥ ح ـ ل: من يمدح الاقتصاد ويؤثر التقدير. ن: من يمدح التقدير ويؤثر الاقتصاد.

٦ ح ـ ل: بدهه. ن: يدهمهم.

٧ ل ـ ن: لم. ح: ولم.

٨ ح ـ ل: مستظهر الحال. ن: مستظهر الحال.

٩ ل ـ ن: عروة عروة: ح: عروة.

★ غميزة: نقيصة يشار اليها.

★★ النصفة: العدل والانصاف.

★★★ العضيهة: الكذب والبهتان.

[الفصل الرابع]

في سياسة الرجل أهله

إنّ المرأة الصالحة شريكة الرجل في مُلكِه، وقيّمته في ماله، وخليفته في رحله (وأمينته في تربية أولاده)[١]. وخير النساء، العاقلة الدينة الحيية الفطنة الودود الولود، القصيرة اللسان، المطاوعة العنان، الناصحة الحبيب، الأمينة الغيب، الرزان في مجلسها[٢]، الوقور في هيبتها، المهيبة في قامتها، الخفيفة[٣] المبتذلة في خدمتها لزوجها[٤]، تحسن تدبيرها، وتكثر قليله بتقديرها، وتجلو أحزانه بجميل أخلاقها وتسلّي همومه بلطيف مداراتها. وجماع سياسة الرجل أهله[٥] بحسم وسط (كذا) ثلثه أمور[٦] لا تدعه. وهي: الهيبة الشديدة، والكرامة التامة، وشغل خاطرها بالمهم.

أمّا الهيبة فهي: إذا لم تهب زوجها هان عليها. وإذا هان عليها[٧] لم تَسْمَعْ لأمره، ولم تُصْغِ لنهيه. ثم لم تقنع بذلك حتى تقهره[٨] على طاعتها، فتعود آمرة ويعود مأموراً، وتصير ناهية ويصير منهياً، وترجع مدبِرة ويرجع مدبّراً. وذلك الانتكاس والانقلاب. والويل للرجل حينئذ ماذا[٩] يجلب له تمردها وطغيانها، وبجنيه عليه قصر رأيها وسوء تدبيرها، ويسوقه[١٠] إليه غيّها وركوبها هواها، من العار والشنار والهلاك

---

١ ن: وأمنية في تربية أولاده. ح ـ ل: ساقطة.

٢ ح ـ ن: مجلسها. ل: مجلس.

٣ ل ـ ن: خدمتها لزوجها. ح: خدمة زوجها.

٤ ح ـ ل: الخفيفة. ن: الحفيفة.

٥ ح: وجماع السياسة. ل: وجماع سياسة الرجل أهله. ن: وجماع سياسة الرجل.

٦ ح: الرجل بحسم الثلة أمور. ل: بحسم وسط (كذا) ثلاثة أمور. ن: بحسموسط ثلاثة أمور.

٧ ل ـ ن: واذا هان عليها. ح: ساقطة.

٨ ل ـ ن: تقهره. ح: يقهر.

٩ ح ـ ل: ماذا. ن: مما.

١٠ ل ـ ن: ويسوقه. ح: ويسوق.

والدمار. فالهيبة رأس سياسة الرجل، وعمادها، وهي الأمر الذي يسدّ به كل خلّة، ويتم تمامه كل نقص، وينوب عن كل غائب، ويغني عن كل فائت، ولا ينوب عنه شيء، ولا يتم دونه فيما أمر بين الرجل وأهله. وليست هيبة المرأة بعلها [1] شيئاً غير إكرام الرجل نفسه، وصيانة دينه ومرؤته، وتصديقه وَعْده ووعيده.

أمّا كرامة الرجل أهله: فمن منافعها، أنّ الحرة [2] الكريمة إذا استجلت كرامة زوجها، دعاها حسن استدامتها لها ومحاماتها عليها، وإشفاقها من زوالها، إلى أمور كثيرة جميلة، لم يكد الرجل يقدر على إصارتها إليها، من غير هذا الباب، بالتكلف الشديد والمؤونة الثقيلة. على أن المرأة كلما كانت أعظم شأناً، وأفخم أمراً، كان ذلك أدلَّ على نبل زوجها [3] وشرفه [4]، وعلى جلالته وعظيم خطره.

وكرامة الرجل [5] أهله على ثلثة أشياء: في تحسين شارتها، وشدة حجابها، وترك إغارتها.

وأما شغل الخاطر بالمهم [6]: فهو أن يتصل شغل المرأة [7] بسياسة أولادها، وتدبير خدمها، وتفقد ما يضمه [8] خدرها من [9] أعمالها. فإنَّ المرأة إذا كانت ساقطة الشغل خالية البال، لم يكن لها هم إلاّ التصدي [10] للرجال بزينتها، والتّبرُّج بهيأتها، ولم يكن لها تفكير إلاّ في استزادتها، فيدعوها ذلك إلى استصغار كرامته [11]، واستقصار زمان زيادته، وتَسَخُّطِ جملة إحسانه [12].

★ ★ ★

---

١ ح: الرجل شيئا. ل ـ ن: المرأة بعلها.
٢ ل ـ ن: الحرة. ح: الحركة.
٣ ل ـ ن: زوجها. ح: الرجل.
٤ ل ـ ن: وشرفه. ح: غير مقروءة.
٥ ـ ن: الرجل. ح: ساقطة.
٦ ل ـ ن: الخاطر بالمهم. ح: المرأة.
٧ ل ـ ن: فهو يتصل شغل المرأة. ح: ساقطة.
٨ ل ـ ن: يضمه. ح: ضمه.
٩ ل ـ ن: من. ح: عن.
١٠ ل ـ ن: التصدي. ن: التعدي.
١١ ل ـ ن: استصغار كرامته. ح: ساقطة.
١٢ ل ـ ن: جملة احسانه. ح: جميلة واحسانه.

[الفصل الخامس]

في سياسة الرجل ولده

إنّ من حق الولد على والديه. إحسان تسميته، ثم اختيار ظئره كي لا تكون حمقاء ولا ورهاء ولا ذات عاهة. فان اللبن يعدى كما قيل. فإذا فُطِم الصبي عن[١] الرضاع، بُدىء بتأديبه ورياضة أخلاقه، قبل أن تهجمَ عليه الأخلاق اللئيمة، وتفاجئه الشيم الذميمة.

فإن الصبي تتبادر[٢] اليه مساوىء الأخلاق، وتنثال عليه المصائب الخبيثة. فما تمكن منه من ذلك غلب عليه[٣]، فلم يستطيعْ له مفارقة، ولا عنه نزوعا. فينبغي لِغُنْم[٤] الصبي أن يُجَنِّبه مقابح الأخلاق[٥]، وينكبّ عنه[٦] معايب العادات، بالترهيب والترغيب[٧]، والإيناس - والإيحاش، وبالإعراض[٨] والإقبال، وبالحمد[٩] مرة وبالتوبيخ أخرى، ما كان كافياً. فإنْ[١٠] احتاج إلى الاستعانة باليد لا يحجم عنه. وليكن أول الضرب موجعاً كما أشار به الحكماء قبل، بعد[١١] الإرهاب الشديد، وبعد[١٢] إعداد الشفعاء.

فإنّ الضربة الأولى إذا كانت موجعة[١٣]، ساء ظن الصبي بما بعدها، واشتد منها[١٤] خوفه. وإذا كانت الأولى خفيفة غير مؤلمة، حسن ظنه بالباقي[١٥] فلم يحفلْ به.

---

١ ل - ن: عن. ح: على.
٢ ل - ن: تتبادر. ح: تبدر.
٣ ل - ن: عليه. ح: اليه.
٤ ح - ل: لغنم. ح - ن: لقيم.
٥ ح - ل: الأخلاق. ن: الأفعال.
٦ ل - ن: عنه. ح: ساقطة.
٧ ل - ن: بالترهيب والترغيب. ح: بالترغيب والترهيب.
٨ ل - ن: وبالاعراض. ح: بالاعراض.
٩ ح - ل: وبالحمد. ن: بالحمد.
١٠ ل - ن: فان. ح: فأذن.
١١ ح - ل: بع د. ن: ساقطة.
١٢ ل - ن: وبعد. ح: ساقطة.
١٣ ل - ن: موجعة. ح: غير مقروءة.
١٤ ل - ن: منها. ح: منه.
١٥ ل - ن: حسن ظنه بالباقي. ح: حسن بالباقي ظنه.

فإذا اشتدت مفاصل الصبي واستوى لسانه، وتهيّأ للتلقين، ووعى سمعه، أخذ في تعليم القرآن. وصُوّر [١] له حروف الهجاء، ولُقّن [٢] معالم الدين. وينبغي أن يَروي الصبي الرجز ثم القصيدة [٣]؛ فإنّ رواية الرجز أسهلُ وحِفْظُه أمكن؛ لأن بيوته أقصر ووزنه أخفّ. ويبدأ من الشعر بما قيل في فضل الأدب، ومدح العلم وذمّ الجهل وعيب السخف، وما حثّ فيه على بِرِّ الوالدين، واصطناع المعروف وقِرى الضيف، وغير ذلك من مكارم الأخلاق.

وينبغي أن يكون مؤدِّبُ الصبي [٤] عاقلا ذا دين، بصيراً برياضة الأخلاق، حاذقاً بتخريج الصبيان. وقوراً وزيناً [٥]، بعيداً عن الخفة [٦] والسخف. قليل [٧] التبذّل والاسترسال بحضرة الصبي، غير كزٍ★ ولا جامد، بل حلوا ذا مروءة ونظافة ونزاهة. قد خدم سراة الناس★★، وعرف ما يتباهون به [٨] من أخلاق الملوك [٩]، ويتعايرون به من أخلاق السفلة. وعرف [١٠] آداب المواكلة والمحادثة والمعاشرة.

وينبغي أن يكون مع الصبي في مكتبه صبية من أولاد الجلة★★★ حسنة آدابهم، مرضية عاداتهم. فإنّ الصبي عن الصبي ألقن [١١] وهو عنه آخذ وبه آنس) [١٢]. وانفراد الصبي الواحد بالمؤدب [١٣] أجلب الأشياء لضجرها. فإذا راوح المؤدب بين الصبي والصبي، كان ذلك أنفى للسآمة وأبقى للنشاط، وأحرص للصبي على التعلم

---

١ ح ـ ل: وصور. ن: وصورت.
٢ ل ـ ن: ولقن. ح: لقن.
٣ ل ـ ن: القصيدة. ح: القصيد.
٤ ح ـ ل: مؤدب الصبي. ن: للصبي مؤدب.
٥ ل ـ ن: رزينا. ح: رصينا.
٦ ل ـ ن: الخفة. ح: الحقد.
٧ ل ـ ن: قليل. ح: قل.
٨ ل ـ ن: به. ح: ساقطه.
٩ ح ـ ن: وما. ل: ساقطة.
١٠ ل ـ ن: وعرف. ح: ساقطة.
١١ ح ـ ل: فان الصبي عن الصبي ألقن.
ن: فان الصبي يأخذ عن الصبي.
١٢ ح ـ ل: ما بين القوسين وارد. ن: ساقط.
١٣ ح ـ ل: وانفراد الصبي الواحد بالمؤدب.
ن: وانفراد المعلم بالصبي الواحد.

★ عابس ومنقبض.
★★ سراة الناس: وجوههم وأعيانهم.
★★★ أولاد الجلة: اولاد السادة.

والتخرج. فإنّه يباهي الصبيان مرة، ويغبطهم مرة، (ويأنف من القصور عن شأوهم★ مرة)[1]. ثم يحادث الصبيان، والمحادثة تفيد انشراح العقل، وتحلّ منعقد[2] الفهم، لأنَّ كلَّ واحد من أولئك[3]، إنما يتحدث بأعذب ما رأى[4] وأغرب ما سمع. فتكون غرابة الحديث سبباً للتعجب منه. والتعجب منه سبباً لحفظه، وداعياً إلى التحدث به. ثم أنهم يترافقون ويتعارضون الزيارة[5]، ويتكارمون ويتعارضون الحقوق، كلُّ ذلك من أسباب المباراة[6] والمباهاة، والمساجلة★★ والمحاكاة. وفي[7] ذلك تهذيب لأخلاقهم، وتحريك لهممهم، وتمرين لعاداتهم.

وإذا فرغ الصبي من تَعَلُّمِ القرآن[8]، وحفظ أصول اللغة، نُظر عند ذلك إلى ما يراد أن تكون صناعته، فَوُجِّه لطريقة. فإن أراد[9] به الكتَّاب أضاف[10] إلى دراسة اللغة دراسة الرسائل والخطب، ومناقلات الناس ومحاوراتهم، وما أشبه ذلك[11]، وطورح الحساب، ودخل[12] به الديوان وعُني بخطِّه، وإن أُريد[13] أخرى أُخِذَ به فيها. بعد أن يعلم مدبّر الصبي أن[14] ليس كل صناعة يرومها الصبي ممكنة له مواتية، لكن ما شاكل★★★ طبعه وناسه، وأنه لو كانت[15] الآداب - والصناعات تجيب وتنقاد بالطلب والمرام دون المشاكلة والملائمة، إذن ما كان أحد غفلا من الأدب، وعارياً[16] من صناعة، وإذن[17] لأجمع الناس كلّهم على اختيار أشرف الآداب وأرفع

---

١ ل - ن: ما بين القوسين وارد. ح: ساقط.
٢ ل - ن: منعقد. ح: حقيقة.
٣ ل - ن: اولئك. ح: اولئك الصبيان.
٤ ل - ن: ما رأى. ح: ما يرى.
٥ ح - ل: الزيارة. ن: الزيادة.
٦ ل - ن: المباراة والمباهاة. ح: المباهاة والمباراة.
٧ ل - ن: وفي. ح: ومن.
٨ ل - ن: تعلم القرآن. ح: التعلم للقرآن.
٩ ح - ن: أريد. ل: اراد.
١٠ ل - ن: أضاف. ح: أضيف.
١١ ل - ن: ذلك. ح: ساقطة.
١٢ ل - ن: ودخل. ح: ودفع.
١٣ ح - ل: أريد. ن: أريد به.
١٤ ل - ن: أن. ح: وأنه.
١٥ ل - ن: كانت. ح: كان.
١٦ ل - ن: وعاريا. ح: ولا عاريا.
١٧ ل - ن: واذن. ح: ولأذن.
★ شأوهم: غايتهم ومقصدهم.
★★ المساجلة: المفاخرة.
★★★ شاكل: ماثل ووافق.

الصناعات. ومن[1] الدليل على ما قلنا، سهولة بعض الأدب على قوم وصعوبته على آخرين.

ولذلك نرى واحداً تواتيه البلاغة، وآخر يواتيه النحو، وآخر[2] يؤاتيه الشعر[3]، وآخر يؤاتيه الخُطَب، وآخر يؤاتيه النسب. ولهذا يقال: بلاغة القلم[4] وبلاغة الشعر. فإذا خرجت عن هذه الطبقة إلى أخرى، وجدت واحداً يختار علم الحساب[5]، وآخر يختار علم الهندسة، وآخر يختار علم الطب. وهكذا تجد سائر الطبقات إذا افتليتها[6] طبقة طبقة، حتى تدور عليها جميعاً. ولهذه الاختيارات وهذه المناسبات والمشاكلات، أسبابٌ غامضةٌ وعِلَلٌ خفية، تدقُّ عن أفهام البشر، وتَلْطُفُ عن القياس والنظر، لا يعلمها إلاّ الله جل ذكره.

وربما نافر طباع[7] إنسان جميع الآداب والصنائع[8]، فلم يعلق منها بشيء. ومن الدليل على ذلك، أُناساً من[9] أهل العقل راموا تأديب أولادهم، واجتهدوا في ذلك وأنفقوا فيه[10] الأموال، فلم يدركوا من ذلك ما حاولوا. فلذلك ينبغي لمدبّر الصبي إذا رام له[11] اختيار الصناعة، أن يزين أولا طبع الصبي، ويَسبُر قريحته ويختبر ذكاءه، فيختار له الصناعات بحسب ذلك. فإذا اختار له إحدى الصناعات، تعرّف قدر ميله إليها ورغبته فيها، ونظر هل جرت منه على عِرْفان[12] أم لا؟ وهل أدواته[13] وآلاته مساعدة له عليها أم خاذلة؟ ثم يبتُّ العزم، فإنّ ذلك أحزمُ في التدبير، وأبعدُ من أن تذهب أيام الصبي فيما لا يؤاتيه ضياعا. فإذا وغل★[14] في صناعته بعض الوغول، فمن

---

١ ل ـ ن: ومن. ح: وعن.
٢ ل ـ ن: وأخر. ح: والآخر.
٣ ل ـ ن: يؤاتيه الشعر. ح: ساقطة.
٤ ل ـ ن: القلم. ح: العلم.
٥ ـ ن: علم الطب. ح: علم الطب وعلم الحساب.
٦ ل ـ ن: أفتليتها. ح: غير مقروءة.
٧ ل ـ ن: طباع. ح: طبع.
٨ ل ـ ن: والصنائع. ح: والصناعات.
٩ ل ـ ن: من. ح: في.
١٠ ح ـ ل: فيه. ن: ساقطة.
١١ حـ ل: له. ن: ساقطة.
١٢ ل ـ ن: عرفان. ح: عرف.
١٣ ل ـ ن: أدواته. ح: أعداته.
١٤ ح ـ ل: وغل. ن: أوغل.
★ وغل: أتقن ومهر.

التدبير أن يُعرض للكسب، ويُحمل على التعيُّش منها، فإنه يحمل في ذلك له منفعتان: إحداهما، إذا[1] ذاق حلاوة الكسب بصناعته، وعرف غناها وجدوها[2] عظيمين[3]، لم يضجع[4] في إحكامها وبلوغ أقصاها.

والثانية أنه يعتاد طلب المعيشة قبل أن يستوطىء حال الكفاية[5]. فإمّا قل ما رأينا من أبناء المياسير، من سَلِمَ من[6] الركون إلى مال أبيه، وما أعدّ له من الكفاية، فلما عوّل على ذلك، قطعه عن طلب المعيشة بالصناعة، وعن التخلي بلباس الأدب. فإذا كسب الصبي بصناعته، فمن التدبير أن يُزَوَّجَ ويفرد رحله★. (لئلا تتلاعب به الشهوات)[7].

★ ★ ★

[الفصل السادس]

في سياسة الرجل خدمه

إنّ سبيل سياسة[8] الخدم والقوام من الإنسان، سبيل الجوارح من الجسد. وكما أنّ قوماً قالوا: حاجب الرجل وجهه، وكاتبه قلمه، ورسوله لسانه، كذلك نقول: أن[9] حفدة الرجل يده ورجله، لأن من كفاك التعاطي بيدك فقد قام عندك[10] مقامها.

ومن كفاك السعي برجلك فقد ناب عندك[11] منابها، ومن حفظ لك[12] ما تحفظه

---

١ ل - ن: اذا. ح: انه إذا.
٢ ل - ن: وجداها. ح: نجدواها.
٣ ح - ل: عظيمين. ن: عظيمتين.
٤ ل - ن: يضجع. ح: ينجح.
٥ ل - ن: الكفاية. ح: الكفاة.
٦ ل - ن: من. ح: على.
٧ ح - ل: ما بين القوسين ساقط. ن: وارد.
٨ ل: سياسة. ح: السياسة. ن: ساقطة.
٩ ح - ل: أن. ن: ساقطة.
١٠ ح - ل: عندك. ن: عنك.
١١ ح - ل: عندك. ن: عنك.
١٢ ل - ن: لك. ح: ساقطة.
★ يفرد رحله: يستقل ذاته.

عينك، فقد كفاك كفايتها. فغناء الخدم عنك أيها الانسان كثير[١]، ونفع القوام[٢] إيّاك جزيل، ولولاهم لآرتجّ دونك باب من الراحة كبير[٣] ولآنسدّ عنك طريق من النعمة مهيع★ ولاضطررت[٤] إلى مواصلة القيام والقعود، وإلى مواترة الإقبال والإدبار، وفي ذلك إتعابٌ الجسد. وهو يعد من إمارات الخفة ودلائل النزق★★، وسبل المهانة[٥] والضعة، وفيه سقوط الهيبة وذهاب الرزانة والركانة، وبطلان الابّهة وطرح السمت★★★[٦] والوقار. وبثبات هذه الخصال يباين المخدوم الخادم، والرئيس المرؤوس.

فينبغي لك أن تحمد الله عز وجل، على ما سخّر لك منهم وما كفاك[٧]، وأن[٨] تحوطهم★★★★ ولا تقصيهم، وتتفقدهم ولا تمهلهم، وترفق بهم ولا تحرجهم. فإنهم بشر يَمَسُّهم من الكلال واللغوب★★★★★، ومن السآمة والفتور، ما يمس البشر[٩]، وتدعوهم دواعي حاجاتهم وإرادات أجسامهم، إلى ما في طباع البشر إرادته والحاجة[١٠] إليه.

وطريق اتخاذ الخدم، أن لا[١١] يتخذ الإنسان خادماً؛ إلا بعد المعرفة والاختبار له، والا بعد سبره وامتحانه. فإنْ[١٢] لم تستطع ذلك، فينبغي أن تعمل فيه التقدير والفراسة والحدس والتوسم.

---

١ ل ـ ن: كثير. ح: أكثر.
٢ ح ـ ل: القوام. ن: ساقطة.
٣ ل ـ ن: كبير. ح: كثير.
٤ ل ـ ن: ولأضطررت. ح: والا اضطراب.
٥ ل ـ ن: المهانة. ح: الهداية.
٦ ل: السمت. ن: ساقطة.
٧ ل ـ ن: كفاك. ح: كفاك بهم.
٨ ل ـ ن: وان. ح: ولأن.
٩ ل ـ ن: البشر. ح: من البشر.
١٠ ل ـ ن: والحاجة. ح: الحاجة. الاصح، خدم.
١١ ح ـ ل: أن لا. ن: ألا.
١٢ ل ـ ن: فان. ح: وان.
★ مهيع: بيّن وواسع.
★★ النزق: الطيش والخفة.
★★★ السمت: الرزانة والاستقامة.
★★★★ تحوطهم: تدنيهم.
★★★★★ اللغوب: الاعياء والتعب.

وأنْ تُضْرِبَ عن[1] الصور المتفاوتة والخلق المضطربة، فإنّ الأخلاق تابعة للخَلْق. ومن أمثال الفرس «أحسن[2] ما في الذميم[3] وجهه»، وأنْ تجانب ذوي العاهات: كالعوران والعرجان والبرصان ونحوهم. وأنْ لا تثق منهم بذي الكيس★ الكثير، والدهاء[4] البيّن، فإنه لا يُعرّى من الخبّ★★، ولا يسلم من المكر، ويُؤْثِر اليسير من العقل والحياء على كثير من الشهامة والخفة. فإذا فرغ من ذلك فلينظر لأيّ أمر يصلح الخادم الذي يتخذه، وأي صناعة ينتحل، وما[5] الذي يظهر رجحانه فيه من الأعمال، فليسنده إليه، وليستكفه[6] إياه. ولا ينقلّنّ الخادم من عمل إلى عمل. ولا يُحَوِّلنّه من صناعة إلى صناعة، فإنّ ذلك من أمتن أسباب الدمار، وأقوى دواعي الفساد. وما يشبه[7] من يعل ذلك إلا بمن يكلف الخيل الكراب★★★، والبقر الإحْضار★★★★، لأن[8] لِكُلِّ إنسان بابا من المعارف[9]، وفنا من الصناعات، قد سمح له به[10] طباعه، وأفادته أياه غريزته، فصار لديه والقرينة التي لا سبيل الى مفارقتها. فمتى نقل الإنسان الخادم مما قد احسنه واتقنه كالسجية التي لا حيلة في تركها، ومارسه ولابسه وألفه واعتاده، إلى ما يختاره له برأيه، وينتخبه له[11] بإرادته، مما ينافر طباعه ويضاد جوهره.

---

١ ل ـ ن: عن. ح: على.
٢ ل ـ ن: أحسن. ح: وأحسن.
٣ ل ـ ن: الذميم. ح: ذميم.
٤ ل ـ ن: والدهاء. ج: الهناء.
٥ ح ـ ل: وما. ن: وأما.
٦ ح ـ ل: وليستكفه. ن: وليستكلفه.
٧ ل ـ ن: يشبه. ح: شبه.
٨ ل ـ ن: لأن. ح: وان.
٩ ل ـ ن: المعارف. ح: العوارف.
١٠ ح ـ ل: قد سمح له به. ن: قد سمحت له بذلك.
١١ ل ـ ن: له. ح: ساقطة.

★ الكيس: الرزين والظريف.
★★ الخب: المكر والخداع.
★★★ الكراب: قلب الأرض وحراثتها.
★★★★ الاحضار: الركض السريع.

أفسد[1] عليه نظام خدمته، وجبره في طريق مهنته، فعاد كالرّيض★، ثم لا يفيده مما نقله إليه باباً[2] إلاّ بنسيان أبواب مما نقله عنه. ومتى عاد به إلى الأمر الأول، وجده فيه أسوأ حـالاً منه فيما نقله إليه.

ولا ينبغي أن يكون نكيرُ[3] الإنسان على[4] الخادم إذا أراد الانكار عليه، صرفه عنه[5]، فإن ذلك من دلائل ضيق الصدر، وقلة الصبر، وخفة الحلم، ولأنه إذا صرفه احتاج ـ إلى غيره بدلا منه (وخلفا عنه، وغيره مثله أو قريب منه)[6]. وإذا استمرت به هذه العادة أوشك أن يبقى بلا خادم.

بل ينبغي له أن يقرر في قلوب خدمه، أنّ أحداً منهم لا يجد إلى مفارقة رحله والخروج عن داره وكنفه سبيلاً؛ فإن ذلك أتمّ للمروءة وأدلُّ على الوقار والكرم. وبعد، فإن الخادم لا يتوالى ولا يناصح، ولا يشفق ولا ينظر، ولا يحتاط ولا يحامي، ولا يذب، حتى يتحقق عنده ويصح لديه[7]، أنه شريك صاحبه في نعمته، وقسيمه في ملكه وجدّته، حتى[8] يأمن العزل[9]، ولا يحذر الصرف[10]. ومتى ظن الخادم أن أساس حرمته غير واطدة[11]، ووشائج ذمامه غير راسخة، (وأنّ مكانهُ نابٍ به، عند الذنب يوافقه والحزم يفارقه)[12]؛ كان[13] مقامه على[14] صاحبه كعابر سبيل، فلا يعنى بما عناه، ولا يهتم عراه، ولم يكن همه إلا ذخيرةً يعدُّها ليوم[15] جفوة صاحبه، وظهره★★ يرجع إليها عند نبوته وازورار جانبه.

---

١ ل ـ ن: أفسد. ح: وأفسد.
٢ ل ـ ن: بابا. ح: ساقطة.
٣ ل ـ ن: نكير. ح: نكر.
٤ ل ـ ن: على. ح: الى.
٥ ل ـ ن: عنه. ح: ساقطة.
٦ ح ـ ل: ما بين القوسين وارد. ن: ساقط.
٧ ل ـ ن: لديه. ن: ساقطة.
٨ ح ـ ل: حتى. ن: وحتى.
٩ ح ـ ل: العزل. ن: العزول.
١٠ ل ـ ن: الصرف. ح: الضرب.
١١ ل ـ ن: واطدة. ح: غير مقروءة.
١٢ ح ـ ل: ما بين القوسين وارد. ن: ساقط.
١٣ ح ـ ل: كان. ن: وان.
١٤ ح ـ ل: على. ن: عند.
١٥ ل ـ ن: ليوم. ح: قدم.

★ الريض: من كان في بداية الترويض والتدريب.
★★ الظهرة: المتاع وما يساعد ويعين.

وليكن[1] عند الصاحب لخدمه؛ دون صرفهم[2] وإخراجهم، وسوى[3] نبذهم واطّراحهم، منازل من الاستصلاح[4] والتقويم. فمن استقام له بالتأديب عِوَجُه، واعتدل بالثقات ـ أَوَدُه، فليشدده[5] يدا، ويوسعه عند الزلة عفواً.

ومن راجع الذنب بعد التوبة، ونقض العهد بعد الإنابة؛ فَلْيُذِقْهُ طرفاً من العقوبة وليمسَّه ببعض السطو، ولا ييأس من رشده، ما لم تنحل عقدة حياته، ويكاشف[6] بأصراره. ومن عصاه معصية صلعاء ★، يلتفّ دونها[7]، أو جنى جناية شنعاء لا بُقْيا معها، ولا في شرط السياسة اغتفارها، فالرأي للصاحب البدار إلى الخلاص؛ وإلاّ أفسد عليه سائر الخدم.

وانقضت[9] الأبواب التي مثلّنا فيها، ما يحق على الرجل فعله في تدبير نفسه، وما يشتمل عليه منزله، وإنما ذكرنا القليل من الكثير[10]، والجُمّل دون التفسير، ولو شرحنا كل باب بما يشاكله من أخبار الناس وأشعارهم؛ لكان الكتاب أحسن وأكمل، إلاّ أنه يكون أكبر وأطول. فآثرنا التخفيف على القارىء والتسهيل على الناظر، ولَرُبَّ قليلٍ أربعُ[11] من كثير، وصغيرٍ أتمُّ من كبير.

(والله ولي التوفيق والتيسير. (نجزت رسالة السياسة والحمد لله كثيراً كفاء مِنَّتِه)[12]



---

١ ل ـ ن: وليكن. ح: ولكن.
٢ ح ـ ل: صرفهم. ن: انصرافهم.
٣ ل ـ ن: وسوف. ح: ساقطة.
٤ ل ـ ن: الاستصلاح. ح: الاصطلاح.
٥ ل ـ ن: فليشدده. ح: فليشدد به.
٦ ل ـ ن: ويكاشف. ح: ولم يكاشف.
٧ ل ـ ن: يلتف دونها. ح: لا ينسى دورها.
٨ ح ـ ل: أفسد. ن: فسد.
٩ ل ـ ن: وانقضت. ح: قد قضت.
١٠ ل ـ ن: من الكثير. ح: والكثير.
١١ ل ـ ن: أربع. ح: أنفع.
١٢ ل: نجزت رسالة السياسة والحمد لله كثيراً دائماً كفاء منته. ن: والحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد وآله الطاهرين.
ح: والحمد لله وحده.
★ صلعاء: قوية وظاهرة.

الرسالة الثانية

في أقسام العلوم العقلية*

بسم الله الرحمن الرحيم

١ ★★ الحمد لله ملهم الصواب، ومُنَوِّر الألباب، وواهب العقل، والمتكفل بالعدل، وصلواته على المصطفين من أنبيائه، خصوصاً محمداً النبي وآله، وبعد:

فقد التمستَ مني أن أشير إلى أقسام العلوم العقلية، إشارةً تجمع إلى الإيجازِ ألكمالَ، وإلى البيانِ الإكمالَ، وإلى التحقيقِ التقريبَ، وإلى التثويبِ[1] الترتيبَ، فبادَرْتُ إلى مساعدتك، ونزلت عند اقتراحك، ولم أتعدَّ شرطَكَ، ولا تجاوَزْتُ مقالَكَ، واستعنت بمن ضمن للمجاهدين فيه الهداية، وأولى أولياء المخلصين الرعاية، وإيّاه اسأل التوفيق لسواء الطريق.

فصل في ماهية الحكمة

الحكمة صناعة نظر، يستفيد منها الإنسان تحصيلَ ما عليه ١٠ الوجود كله في نفسه، وما عليه الواجب مما ينبغي أن يكسبه فعله، لتَشْرُف بذلك نفسُهُ، وتُستكمل وتصير عالما معقولا، مضاهيا للعالم الموجود، وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة، وذلك بحسب الطاقة الانسانية.

فصل في أول أقسام الحكمة

الحكمة تنقسم إلى: قسم نظري مجرد، وقسم عملي.

---

١ الأصح التبويب.

★ عن هذه الرسالة، انظر، القسم الاول، ص ٥٠.

★★ الأرقام التي في الهامش تدل على أرقام الصفحات في مجلة المشرق (تسع رسائل).

والقسم النظري: هو الذي الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقيني بحال الموجودات، التي لا يتعلق وجودُها بفعل الإنسان، ويكون المقصود إنّما هو حصولُ رأي فقط، مثل علم التوحيد وعلم الهيئة.

والقسم العملي: هو الذي ليس الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقيني بالموجودات؛ بل ربما يكون المقصود فيه، حصولٌ بكسب الإنسان، ليكتسب ما هو الخير منه، فلا يكون المقصود حصول رأيٍ فقط؛ بل حصول رأي لأجلِ عمل. فغاية النظري هو الحق، وغاية العملي هو الخير.

فصل في أقسام الحكمة النظرية

أقسام الحكمة النظرية ثلاثة:

- العلم الأسفل، ويسمى العلم الطبيعي.
- والعلم الأوسط، ويسمى العلم الرياضي.
- والعلم الأعلى، ويسمى العلم الإلهي.

١٠ وإنّما كانت هذه الأقسام، لأنّ الامور التي يبحث عنها، إمّا أن تكون أموراً، حدودُها ووجودُها متعلقاتٌ بالمادة الجسمانية والحركة، مثل أجرام الفلك، والعناصر الأربعة، وما يتكون منها، وما يوجد من الأحوال خاصاً بها؛ مثل الحركة والسكون، والتغيّر والاستحالة، والكون والفساد، والنشور والبلى والقوى والكيفيات، التي عنها تصدر هذه الاحوال، وسائر ما يشبهها. فهذا قسم.

- وإمّا أن تكون أموراً، وجودُها متعلّقٌ بالمادة والحركة، وحدودُها غير متعلقة بها. مثل: التربيع والتدوير، والكريّة والمخروطية، ومثل العدد وخواصه. فانك تفهم الكرة من غير أن تحتاج في تَفَهُّمِها إلى فهم أنها من خشب أو ذهب أو فضة. وتفهم الإنسانَ ولا تحتاج إلى تفهم أنّ صورتَه من لحم وعظم. وكذلك تفهمُ التقعير من غير حاجة إلى فهم الشيء الذي فيه التقعير، وتفهم الفطوسة دون حاجة إلى فهم الشيء الذي فيه الفطوسه. ومع هذا كله فالتدوير والتربيع والتقعير

والاحديداب، لا توجد إنما فيما يحملها من الأجرام الواقعة في الحركة. فهذا قسم ثان.

ـ وإمّا أن تكون أموراً ليس وجودها ولا حدودها مفتقرين إلى المادة والحركة. إمّا من الذوات؛ مثل ذوات الأحد الحق رب العالمين. وإما من الصفات، فمثل الهوية والوحدة والكثرة، والعلة والمعلول، والجزئية والكلية، والتامية والنقصان، وما أشبه هذه المعاني.

١٠ ولَمَّا كانت الموجودات على هذه الأقسام الثلاثة، كانت العلوم النظرية بحسبها على أقسام ثلاثة. والعلم الخاص بالقسم الاول يسمى طبيعياً. والعلم الخاص بالقسم الثاني يسمى رياضياً. والعلم الخاص بالقسم الثالث يسمى إلهياً.

فصل في أقسام الحكمة العملية

لَمَّا كان تدبير الإنسان، إما أن يكون خاصاً بشخص واحد؛ وإمّا أن يكون غير خاص بشخص واحد. والذي يكون غير خاص، هو الذي إنّما يتم بالشركة. والشركة إما بحسب اجتماع منزلي علوي؛ وإمّا بحسب اجتماع مدني؛ كانت العلوم العملية ثلاثة:

ـ واحد منها خاص بالقسم الأول: ويُعرف به أن الإنسان كيف ينبغي أن يكون أخلاقه وأفعاله، حتى تكون حياته الأولى والأخرى سعيدة، ويشتمل كتاب أرسطاطاليس في الأخلاق[1].

---

١ تقسم العلوم عند ارسطو الى:

١) نظري: ويطلب لذاته: مثل (علم الرياضيات والالهيات ـ والطبيعيات.

٢) عملي: وتطلب من اجل الخير وتحقيق الفضيلة وتشمل (الاخلاق والسياسة).

٣) انتاجي: الخطابة والشعر. ولأرسطو في الأخلاق والسياسة الكتب التالية: الاخلاق الي نيقوماخس، الاخلاق الى يوديموس، كتاب الاخلاق الكبير ـ كتاب السياسة ـ وعله هذا ما يعنيه ابن سينا. (Magna moralar) كتاب الأخلاق الكبير.

ـ والثاني منها خاص بالقسم الثاني، ويعرف منه أن الإنسان كيف ينبغي أن يكون تدبيره لمنزله المشترك بينه وبين زوجه وولده ومملوكه، حتى تكون حاله منتظمة مؤدِّية إلى التمكن من كسب السعادة. ويشتمل عليه كتاب أرونس في تدبير المنزل. وكتب فيه لقوم آخرين غيره.

ـ والثالث منها خاص بالقسم الثالث، ويعرف به أصناف السياسات والرئاسات والاجتماعات المدينة الفاضلة والردية. ويعرف وجه استيفاء كل واحد منها وعِلَّة زواله، وجهة انتقاله. ما كان يتعلق من ذلك بالمُلك، فيشتمل عليه كتاب أفلاطون[1] وأرسطو في السياسة. وما كان من ذلك يتعلق بالنبوة والشريعة، فيشتمل عليه كتابان هما النواميس. والفلاسفة لا تريد ناموس ما تظنه العامة أن الناموس هو الحيلة والخديعة؛ بل الناموس عندهم هو السُّنَّة والمثال القائم الثابت ونزول الوحي. والعرب أيضاً، تُسمّي الملك النازل بالوحي ناموساً. وهذا الجزء من الحكمة العملية يُعرف به وجود النبوّة، وحاجة نوع الإنسان في وجوده وبقائه ومنقلبه إلى الشريعة. وتُعرف بعض الحكمة في الحدود الكلية المشتركة في الشرائع، والتي تخص شريعة بحسب قوم وقوم، وزمان وزمان. ويعرف به الفرق بين النبوة الإلهية، وبين الدعاوي الباطلة كلها.

١٠٨

فصل في اقسام الحكمة الطبيعية

الحكمة الطبيعية منها ما يقوم مقام الأصل، ومنها ما يقوم مقام الفرع. وأقسام ما يقوم منها مقام الأصل ثمانية:

ـ قسم به تُعرف الأمور العامة لجميع الطبيعيات، مثل المادة والصورة والحركة والطبيعة، والإنسان بالنهاية وغير النهاية. وتعلّق الحركات بالمحركات، وإثباتها إلى

---

١ كتاب جمهورية افلاطون: يذكر فيه انواع السياسات والحكومات ـ مترجم للغة العربية ترجمة: نظله الحكيم، ود. محمد مظهر سعيد ـ دار المعارف بمصر، ١٩٦٣، انواع الحكم من صفحة ١٢٩ ـ ١٦٩ الكتابين الثامن والتاسع من الجمهورية.

محرك أول واحد غير متحرك، وغير متناهي القوة. لا جسم ولا في جسم، ويشتمل عليه كتاب الكيان.

١٠٩ ـ والقسم الثاني: يُعرف به أحوال الأجسام التي هي أركان العالم؛ وهي السموات وما فيهن، والعناصر الأربعة وطبائعها وحركاتها ومواضعها، وتعرف الحكمة فيما صنعها ونضدها. ويشتمل عليه كتاب السماء والعالم[١].

ـ والقسم الثالث: يعرف منه حال الكون والفساد، والتوليد والنشوء، والبلى والاستحالات، مطلقاً من غير تفصيل، ويبين فيه عدد الأجسام الأوليّة القابلة لهذه الأحوال، ولطيف الصنع الإلهي في ربط الأرضيات بالسموات، واستبقاء الأنواع على فساد الأشخاص بالحركتين السماويتين، اللتين إحداهما شرقية، والأخرى غربية منحرفة عنها ومواجهة لها. ويحقق أن هذه كلها بتقدير العزيز العليم. ويشتمل عليه كتاب الكون والفساد[١].

ـ والقسم الرابع: نتكلم فيه في الأحوال التي تعرض في العناصر الأربعة قبل الامتزاج، لِما يعرض لها من أنواع الحركات والتخلخل والتكاثف؛ بتأثير السموات فيها. فنتكلم بالعلامات والشهب، والغيوم والأمطار والرعد والبرق، والهالة وقوس قزح والصواعق والرياح، والزلازل والبحار والجبال. ويشتمل على ثلاث مقالات من كتاب الآثار العلوية[٢].

ـ والقسم الخامس: يعرف منه حال الكائنات ويشتمل عليه كتاب المعادن. وهو المقالة الرابعة من الآثار العلوية[٣].

١١٠ ـ والقسم السادس: يعرف منه حال الكائنات النباتية، ويشتمل عليه كتاب النبات[٤].

ـ والقسم السابع: يعرف منه حال الكائنات الحيوانية. ويشتمل عليه كتاب طبائع الحيوان[٥].

---

١ هذا الكتاب لارسطو في الطبيعيات.

٢ ـ ٣ ـ ٤ ـ ٥ لأرسطو (Meteiroligica) وفيه مقالات خاصة بكل علم.

ـ والقسم الثامن: يشتمل على معرفة النفس، والقوى الدرّاكة التي في الحيوانات، وخصوصاً التي في الإنسان. ونُبَيِّنُ أنّ النفس التي في الإنسان لا تموت بموت البدن، وأنها جوهر روحاني إلهي. ويشتمل عليه كتاب النفس والحس والمحسوس.

أقسام الحكمة الفرعية الطبيعية

ـ فمن ذلك الطب، والغرض فيه معرفة مبادىء البدن الإنساني وأحواله، من الصحة والمرض، وأسبابها ودلائلها، ليدفع المرض وتحفظ الصحة.

ـ ومن ذلك أحكام النجوم: وهو علم تخميني، والغرض فيه الاستدلال من أشكال الكواكب بقياس بعضها إلى بعض، وبقياسها إلى درع البُرج وبقياس جملة ذلك إلى الأرض، على ما يكون من أحوال أدوار العالم، والملك والممالك، والبلدان والمواليد، والتحاويل والتسايير، والاختيارات والمسائل.

ـ ومن ذلك علم الفراسة: والغرض فيه الاستدلال من الخلْق على الأخلاق.

ـ ومن ذلك علم التعبير: والغرض فيه الاستدلال في المتخيلات الحكمية على ما شاهدته النفس من علم الغيب. فخيلته القوة المخيلة بمثال غيره.

ـ ومن ذلك علم الطَّلّسمات: والغرض فيه تمزيج القوى السمائية بقوى بعض الأجرام الأرضية، ليتألف من ذلك قوة تفعل فعلا غريباً في عالم الأرض.

ـ ومن ذلك النيرنجات[1]: والغرض فيه تمزيج القوى في جواهر العالم الأرضي ليحدث عنها قوة يصدر عنها فعل غريب.

ـ ومن ذلك علم الكيمياء: والغرض فيه سلب الجواهر المعدنية خواصها، وإفادتها بعضها خواص بعض، ليتوصل إلى اتخاذ الذهب والفضة من غيرها من الأجسام.

---

١ انظر رسالة الشيخ الرئيس في السحر والطلسمات والنيرنجات، أو رسالة في بيان المعجزات والكرامات والاعاجيب، ص ٤٠١ من هذا الكتاب.

الأقسام الأصلية للحكمة الرياضية

وهي أربعة:

- علم العدد.
- وعلم الهندسة.
- وعلم الهيئة.
- وعلم الموسيقا.

- علم العدد: يعرف منه حال أنواع العدد، وخاصية كل نوع في نفسه، وحال النسب بعضها من بعض.

- وعلم الهندسة: يعرف منه حال أوضاع الخطوط، وأشكال السطوح وأشكال المتسطحات. والنسب كلها إلى المقادير كلها، إنما هي مقادير، والنسب التي لها بما هي ذوات أشكال وأوضاع. ويشتمل عليه أصول كتاب اقليدس.

- وعلم الهيئة: ويعرف فيه حال أجزاء العالم، في أشكالها وأوضاع بعضها عند بعض، ومقاديرها وأبعاد ما بينها، وحال الحركات التي للافلاك والتي للكواكب، وتقدير الكرات والقطوع والدوائر، التي تتم بها الحركات، ويشتمل عليه كتاب المجسطي. ١١٢

- وعلم الموسيقا: يعرف منه حال النغم، ويُعطى العلّة في اتفاقها واختلافها، أو حال الأبعاد والأجناس والمجموع والانتقالات والإيقاع، وكيفية تأليف اللحون، والهداية إلى معرفة الملاهي كلها بالبرهان.

الأقسام الفرعية للعلوم الرياضية

من فروع العدد؛ عمل الجمع والتفريق بالهندى. وعمل الجبر والمقابلة.

ومن فروع الهندسة: علم المساحة، وعلم الحيل المتحركة، وعلم جر الاثقال، وعلم الأوزان والموازين، وعلم الآلات الجزئية، وعلم المناظر والمرايا، وعلم نقل المياه. ومن

فروع علم الهيئة: علم الزيجات[1] والتقاويم.

ومن فروع علم الموسيقا: إتخاذ الآلات العجيبة الغريبة مثل الأرغل[2] وما اشبهه.

الأقسام الاصلية للعلم الإلهي

هي خمسة:

ـ منها النظر في معرفة المعاني العامة لجميع الموجودات. من الهوية والوحدة والكثرة، والوفاق والخلاف والتضاد، والقوة والفعل، والعلة والمعلول.

ـ والقسم الثاني: هو النظر في الأصول والمبادىء، مثل علم الطبيعيين والرياضيين، وعلم المنطق ومناقضة الآراء الفاسدة فيها.

١١٣ ـ والقسم الثالث: هو النظر في إثبات الحق الأول وتوحيده، والدلالة على تفرّده وربوبيته، وامتناع مشاركة موجود له في مرتبة وجوده، وإنّه وحده واجب الوجود بذاته، ووجودُ ما سواه يجب به. ثم النظر في صفاته، وإنها كيف تكون صفاته. وإن الموهوم من لفظ كل صفة ما هو، وإن الألفاظ المستعملة في صفاته مثل الواحد والموجود، والقديم والعالم والقادر، يدل كلٌّ واحد منها على معنى آخر. ولا يجوز أن يكون الشيء الواحد الذي لا كثرة فيه بوجه، له معانٍ كثيرة، كل واحد منها غير الآخر، وتعرف كيف يجب أن تفهم هذه الصفات له؛ حتى لا توجب في ذاته غيرة وكثرة، ولا يقدح في وحدانيته الذاتية الحقيقية.

ـ والقسم الرابع: هو النظر في إثبات الجواهر الأُوَلِ الروحانية، التي هي مبدعاته وأقرب مخلوقاته منزلة عنده، والدلالة على كثرتها واختلاف مراتبها وطبقاتها، والغنى الذي يتعلق بكلٍّ منها في تتميم الكل؛ وهذه رتبة الملائكة الكروبيين، ثم في إثبات

---

١ الزيجات: جدول تعرف به احوال حركات الكواكب ومنه يستخرج التقويم.

٢ هكذا وردت ولعلها الارغول، وهو مزمار ذو قصبتين احدهما اطول من الأخرى، وهناك ايضاً الارغن جمعها ارغنون من آلات الموسيقى الهوائية كبيرة الحجم عنده منافيخ جلدية وانابيب ومفاتيح لتنظيم الصوت واكثر ما تستخدم في الكنائس.

الجواهر الروحانية الثانية، التي هي بالجملة دون جملة تلك الأولى، ودون درجاتها وطبقاتها وأقوالها؛ وهذه هي الملائكة الموكلة بالسموات، وحملة العرش ومدبرات الطبيعة، ومتعهدات ما يتولد في الكون والفساد.

ـ والقسم الخامس: في تسخير الجواهر الجسمانية السماوية والأرضية. تلك الجواهر الروحانية التي بعضها عاملة في [1] محركة، وبعضها آمرة / مروية عن رب العالمين ١١٤ وَحْيَه وأمره، والدلالة على ارتباط الأرضيات بالسماويات، والسماويات بالملائكة العاملة، والملائكة العاملة بالملائكة المبلغة الممثلة، وارتباط الكل بالأمر الذي ما هو إلاّ واحدة كلمح البصر، وبيان أن الكل المبدع لا تفاوت فيه ولا فطور، ولا في أجزائه، وأن مجراه الحقيقي على مقتضى الخير المحض، وأن الشرّ فيه ليس بمحض؛ بل هو الحكمة ومصلحة، وهو ينبع في جهة خير. فهذه أقسام الفلسفة الأولى، أعني العلم الإلهي. ويشتمل عليه كتاب ماطاطا نوسيقا إلى ما بعد الطبيعة. ويعرف جميع هذا بالبرهان اليقيني.

فروع العلم الإلهي

ـ فمن ذلك معرفة كيفية نزول الوحي، والجواهر الروحانية التي تؤدّي الوحي. وإنّ الوحي كيف يتأدّى حتى يصير مبصَراً أو مسموعاً بعد روحانيته، وأن الذي يأتي خاصةً تكون له، تصدر عنه المعجزات المخالفة لمجرى الطبيعة وكيف يخبر بالغيب. وأن الأبرار الأتقياء كيف يكون لهم إلهامٌ شبيه بالوحي، وكراماتٌ تشبه المعجزات. وما الروح الأمين روح القدس، وأن الروح الأمين من طبقات الجواهر الروحانية الثابتة، وأن روح القدس من طبقة الكروبيين.

ـ ومن ذلك علم المعاد [2]: ويشتمل على تعريف الإنسان، لو لم يبعث بدنه مثلا،

---

١ وردت بدون حاجة لها.

٢ للشيخ الرئيس: رسالة في «المعاد».

١١٥ لكان له ببقاء روحه بعد موته، ثوابٌ وعقابٌ غير بدنيين. وكانت الروح النقية التي هي النفس المطمئنة، الصحيحة الاعتقاد للحق، العاملة بالخير الذي يوجبه الشرع والعقل، فائزة بسعادة وغبطة ولذة فوق كل سعادة وغبطة ولذة، وأنها أجلّ من الذي صح بالشرع ولم يخالفه العقل، أنها تكون لبدنه، إلاّ أن الله تعالى، أكرم عباده المتقين على لسان رُسُلِهِ عليهم السلام، بموعد بالجمع بين السعادتين الروحانية ببقاء النفس، والجسمانية ببعث البدن الذي هو عليه قدير، إن شاء هوومتي شاء هو.

وتبيّن أن تلك السعادة الروحانية كيف أن العقل وحده طريقٌ إلى معرفتها، وأما السعادة البدنية فلا يفي بوضعها إلا الوحيُ والشريعة. وبمثل ذلك يعرف حال الشقاوة الروحانية التي لأنفس الفجار، وإنها أشدٌّ إيلاماً، وادامة الشقاوة التي أوعدوا بحلولها بهم بعد البعث. ويعرف أن تلك الشقاوة على من تدوم وعمن تنقطع. وأما التي تختص بالبدن فالشريعة أوقفتهم على صحتها دون النظر والعقل وحده.

وأما الشقاوة الروحانية، فإن العقل طريقٌ إليها من جهة النظرِ والقياسِ والبرهانِ. والجسمانيةُ تصح بالنبوة التي صحت بالعقل، ووجبت بالدليل، وهي متممه بالعقل. فإن كل مالا يتوصل العقل إلى اثبات وجوده أو وجوبه بالدليل، ١١٦ فإنما يكون معه جوازه فقط. فإن النبوة تعقد على وجوده أو عدمه فصلاً، وقد صح عنده صدقها، ويتم عنده صدقها فيتم ما صح وقصر عنه من معرفة.

وإذ قد أتى وصفنا على الأقسام الأصلية والفرعية للحكم[1]، فقد حان لنا أن نعرف أقسام العلم الذي هو آلةٌ للإنسان[2]، موصلة إلى كسب الحِكَم النظرية والعملية، واقية عن السهو والغلط عن البحث والرؤية، مرشدة إلى الطريق الذي يجب أن يُسلك في بحث ومعرفة حقيقة الصحيح، وحقيقة الدليل الصحيح الذي هو البرهان، وحقيقة الجدلي المقارب للبرهان، وحقيقة الإقناعي القاصر عنها، وحقيقة المغالطي المدلس منها، وحقيقة الشعري الموهم تخيلاً؛ وهو صناعة المنطق.

---

١ لعلها الحكمة.

٢ المقصود علم المنطق الذي هو من العلوم الالهية الاصلية.

في أقسام الحكمة التي هي المنطق. أقسامها التسعة:

ـ القسم الأول: يتبين فيه أقسام الألفاظ والمعاني، من حيث هي ثلاثة ومفردة. ويشتمل عليه كتابا ايساغوجي، تصنيف فرتوس، وهو المعروف بالمدخل.

ـ والقسم الثاني: يتبين فيه عدد المعاني المفردة الذاتية والشاملة بالعموم لجميع الموجودات، من جهة ما هي تلك المعاني من غير شرط تحصيلها في الوجود، أو قوامها في العقل. ويشتمل عليه كتاب أرسطو المعروف بقاطيغورياس أي المقولات.

١١٧ ـ والقسم الثالث: يتبين فيه تركيب المعاني المفردة بالسلب والإيجاب، حتى تصير قضية، وخبرا يلزمه أن يكون صادقاً أو كاذباً. ويشتمل عليه كتاب أرسطو المعروف بنارامنياس، أي العبارة.

ـ والقسم الرابع: يتبين فيه تركيب القضايا، حتى يتألف منها دليل يفيد علما بمجهول. هو القياس، ويشتمل عليه كتاب أرسطو المعروف بأنولوطيقا، أي التحليل بالقياس.

ـ القسم الخامس: يعرف منه شرائط القياس في تأليف قضاياه التي هي مقدماته، حتى يكون ما يكتسب به يقينا لا شك فيه. وعليه يشتمل كتابه المعروف ببانوطيقيا الثانية، وما نودوطيقي، أي البرهان.

ـ القسم السادس: يشتمل على تعريف القياسات النافعة، في مخاطبات من نَقْصَ فهمه أو علمه عن تبيين البرهان في كل شيء. في التي لا بد منها للمحاورات التي يراد منها إلزام محمود، أو تحرُّز عن إلزام مذموم، والمواضيع التي تكتسب منها الحجج في الجدل والوصايا، المجيب والسائل. ويتضمنه كتابه المعروف بطونيقا، أي صحة المواضع، ويُرسم أيضاً بديالقطيقي أي الجدلي. وبالجملة تعرف منه القياسات الإقناعية في الأمور الكلية.

ـ والقسم السابع: يشتمل على تعريف المغالطات، التي تقع في الحجج والدلائل والمجاز والسهو والزلة فيها، وتحديدها بأسرها، كم هي، والتنبيه على وجه التحرز

منها. ويتضمنه كتابه المعروف بسوفسطيقيا، أي نقض شبَهِ المغالطين.

١١٨ - والقسم الثامن: يشتمل على تعريف المقاييس الخطابية البلاغية النافعة في مخاطابات الجمهور، على سبيل المشاورات والمخاصمات في المشاعرات، أو المدح أو الذم، أو الحيل النافعة في الاستعطاف، والاستمالة والإغراء، وتصغير الأمر وتعظيمه، ووجوه المعاذير والمعاتبات، ووجوه ترتيب الكلام في كل قصة وقضية وخطبة. ويتضمنه كتابه المعروف بروطوريقي أي الخطابة[١].

- والقسم التاسع: يشتمل على الكلام الشعري، أنه كيف يجب أن يكون في فن فن، وما أنواع التقصير والنقص فيه، ويشتمل عليه كتابه المعروف بغرانيطقا. ويقال روطوريقي، أي الشِّعري.

فقد دللت على أقسام الحكمة، وظهر أنه ليس شيء منها يشتمل على ما يخالف الشرع، فإن الذين يدعونها ثم يزيغون عن منهاج الشرع، إنما يَضِلُّون من تلقاء أنفسهم، ومن عجزهم وتقصيرهم، لا أن الصناعة نفسها توجبه، فإنها بريئة منهم.

فلنختم الآن مقالتنا هذه بالحمد للواهب العقل والتوفيق، والحمد لله وصلوات على خير خلقه محمد وآله الطاهرين وصحابته أجمعين.

فجملة العلوم المعقولة المظبوطة في هذه الرسالة العظيمة ثلاثة وخمسون علما.



١ للشيخ الرئيس كتاب ريطوريقا أي (الخطابة).

الرسالة الثالثة

رسالة الأرزاق ★

بسم الله الرحمن الرحيم وبالله التوفيق.

هذه رسالة في الأرزاق أثبتت كما[1] جرت بين[2] الشيخ الرئيس، أفضل المتأخرين، حجة الحق، أبي علي بن عبدالله بن سينا البخاري، روّح الله رمسه، وقدّس نفسه، وبين جدّ لي معاصر له. ثم هذّبها الشيخ، رحمه الله غاية التهذيب.

الحمد لله، ونعوذ بالله من علم يُسْلِمُنا إلى الجهل بعدله، والجحود لفضله، ونقول: أن كثيراً ممن لم يستطع النظر في الشأن الخفي من لطيف حكمة الله تعالى، والظاهر للأبصار المطوي عن الفكر، المحجوب عن النظر بنور الله، ترددوا في حيرة الآراء، وجروا في تشتت الأهواء، فاستمالتهم تمويهات الملحدين[3] المعاندين للمعترفين بعدل الله، المقرّين له بفضله. قالوا: إن الأشياء إن لم تكن قديمة، وكانت محدثة من خالق الخلق، كان موصوفاً بالحكمة والعدل، فقد وجدنا خروج العطايا في الأرزاق عن الاعتدال غير مثبتة لتلك الصفة. وقال مناظر منهم يوماً أخذاً بهذا القياس: أن سهل بن مطران، على كفره وقلة حاجته، إلى ما خُوِّله وأُعطيه من المال وسعة الحال، على أضعاف مقدار مثله من الرزق، وأنا على فضائل فيّ من أمور الدنيا والدين. (فيّ)[4] فوق ما أحتمله وأطيقه من الضيق والإقتار★★. فقلت له: وإنك لمقرّ بفضلك عليه، في الحال التي أنت عليها من الخُلُقِ والخَلْقِ ومحمود الحال[5]، وهو شيء لم يكن

---

١ في الاصول: ما جرت.

٢ ن: بين. س ـ ص: من.

٣ ص: الملحدين. س: المحدين. س: المجدين.

٤ غير واردة في الاصول.

٥ س: الحال. ص ـ ن: من الحلال.

★ عن هذه الرسالة انظر القسم الاول ص ٥٤.

★★ الاقتار: قلّة ماله. الفعل: ـ أقتر.

بحولك وقوّتك، ولا باختيارك ومشيئتك، افتختار لو خيّرت استبدال أحوالك باحواله من المال وغيره؟ فقال: أو كان بعجز الحكيم العادل، والغني القادر، أن يتسمح بالأمر كله، ويجمع لي الصلاح من كل الوجوه؟ فقلت: كلا، إنه ليس بعاجز عن العدل، ولكنك أحلت قدرته على المحال المخالف للحكمة. والدليلُ على ذلك، أن قائلاً لو قال: هل يقدر القادر على أن يحكم بما الحق في غيره، والعدل في سواه، لكان في قوله هذراً★ كمن يقول[1]: هل يقدر الله أن يخلق إلٰهاً؟ وهل يقدر هذا القادر أن يكون عاجزاً؟ وإذا كانت القدرة محالا، فكانت القدرة على المحال محالاً.

ومما هو واضح من ذلك أن قائلاً لو قال: هل يقدر الذي ليس بمخلوق أن يخلق مثله ـ تعالى الله عما يقول الظالمون ـ إلهاً؟ لكان هذا السؤال مسلوباً عن الجواب لأنه إذا كان المثال الأول غير مخلوق، فكيف يكون المثال المخلوق مثالا لما ليس بمخلوق؟

ثم نرجع إلى السؤال ونقول: إذا تمنيت، مع تمام خُلُقك وكماله، ما لسهل هذا فقبلت[2] ذلك، أفمستحيلٌ أن يكون في أمنية سهل أن يختار من كمالك، مثل ما اخترت من ماله؟ فان زعمت أن ذلك ممتنع في أمنية سهل، كان باطلاً؟

وإن أقررت بوجود ذلك فيها، فإنه جمعكم الله معاً في هذا الحال، فواجب أن تتجه هذه الأماني للناس أجمعين، ويطّرد الكلام في ذلك، إلى أن يختار السود أن يكونوا بيضا، والمشايخ أن يدوموا شبابا، والقباح أن يكونوا حسانا، والأطفال أن يكونوا فتيانا، والمتباينون أن يكونوا أتراباً، حتى لا يقع تفاضل[3] بينهم في الحال، إلا طلب الفضول بلوغ تلك الدرجة؛ لأن ذلك في طبيعة الإنسان إذا كانت مقصورة على طلب مالا نهاية له، محبة للاستكثار والزيادة. ولو جاز ذلك لجاز أن يتمنى آدم

١ ص ـ ن: يقول. س: قال.
٢ س: فقبلت. ص ـ ن: قبلت.
٣ س ـ ص: تفاضل. ن: التفاضل.
★ هذراً: خطأ وبطلا.

وحواء البقاء إلى آخر العالم. وليس هما بأولى يتمنى ذلك ممن هو اليوم في دارس الغاية من زمانها. وإذا جاز هذا فهو الذي به تكون الدنيا غير الدنيا، والناس غير الناس.

فإن قلت: هلاّ خلق الخليقة على ضرب من الحكمة غير هذه يوجب ذلك؟ قلنا: وكأنك قلت هلاّ خلق الناس غير الناس؟ فيكون كقول من قال: هلاّ خلق العالم قبل أن يخلقه؟ وعلى أضعاف ما يخلقه[1]، ان كان خلقه له حكمة لكان للقائل[2] ان يقول: وهلاّ خلقه قبل ذلك، فيكون لكل قبل قبل. وتفضلا ونظرا؟ قلنا: وهكذا أيضاً. لو خلقه بزمان قبل خلقه، إلى مالا نهاية له. إلا أنه لا بد من أن يصير الابتداء من غاية، هي البدء على كل حال. فاجعل الغاية التي هي البدء، هي[3] الحال التي فيها خلق العالم، وضع في نفسك أن الزمان الذي خلق فيه الناس، هو الزمان الذي أومأت إلى أن يخلقوا فيه، إذا كان لا بد لخلقهم من بدء.

وهكذا لو خلقهم على أضعاف ما هم عليه لقيل: فهلاّ خلقهم على أضعاف أضعاف ذلك، حتى يصير من التضاعف إلى نهاية ما؟ فإذا وجبت النهاية، فهي إذن هذه النهاية، عملا على ابتدائها قبل ما كان كونها[4]، ثم انتهيت إلى ما ترى أن جاز ذلك في القياس. أو اطّرد في الكلام.

فترجع[5] إلى سنن[6] الكلام الأول فنقول: إن الطبائع متمادية أبداً في الطلب إلى غير نهاية، والازدياد إلى ما ليس بمنتة إلى غاية[7]، وذلك إلى ما عليه خلق الناس من نصرة الهوى والإغراء، باللجاج والمعايرة[8] في المراء، والعادة في مماحكة الأكفاء، والسموّ إلى رتب السياسة، واستحلاء مذاق الغلبة. والنفوسُ ذاهبةٌ مع شهواتها، والأهواءُ تتبع لإرادتها، فإذا كان هذا هكذا، وجدنا الاتفاق هو الاختلاف بين

---

١ يخلقه ـ لعلها: خلقه.
٢ لعلها: لقائل.
٣ هي ـ في الأصول: وهي.
٤ س: كونها. ص ـ ن: دونها.
٥ س: ولنرجع. ص ـ ن: نرجع.
٦ س: مبدأ. ص ـ ن: سنن.
٧ س: غاية. ص ـ ن: نهاية.
٨ ص ـ ن: المعارة. ن: المعابرة.

الناس فانهم لو اتفقوا في الخَلْق اتفقوا في الأخلاق، ولو اتفقوا في الأخلاق اتفقوا في الأرزاق، (ولو اتفقوا في الأرزاق) كانوا جميعاً أكفاء، فتنافسوا (فتنافسوا)الأكفاء على الأمر الأقصى، فصاروا جميعاً متغالبين متسالبين متناهبين، وصار ذلك مؤدياً من البلاء إلى ما فيه زوال الحرث★ والنسل، والفساد المعقب للنفاذ[٢]. ولو كان قول المخالف ما يقوله هو العدل، لوجب أن يكون الناس جميعاً، كما قلنا، إنساناً واحداً. وإن جاز ذلك، جاز أن يكون البعض كلاً والكل بعضاً، وأن تكون صفات هذا الإنسان، أبداً بلا غاية، وسرمداً بلا نهاية، لأنه لا يعطي إلا ما يكون سبباً إلى طلب أضعافه. وعلى أن المساواة لو استقامت لكان الاختيار من الناس كلهم[٣] واحداً. ولو كان ذلك لاتفقت الطبائع على استلذاذ طعمٍ[٤] واحد، واستحسان لونٍ واحد، واستقباح شكلٍ واحد، وكان ذلك سبب التشاحح والتنافس على ذلك الشيء بعينه، وبطل ما سواه؛ وهذا ما لم يكن، ولا يكون.

ومن الدليل أيضاً، أنهم لو تساووا جميعاً في المهن، والصناعات والحيل لها، والاختراعات، إلى أن يصيروا من الشأن إلى حالٍ يجتمعون بها في جامعةٍ يستغني بها عن بعض؛ لبطل ما فيه قوام العالم من التصرف بالأسباب المضطرة إلى ذلك، ولا تنقضي ما جرت عليه العادة التي بها تمام أمر الدنيا، منذ ابتدأها الله[٥] إلى غايتنا.

فان تعلق بما[٦] عليه الجمهور والسواد الأعظم من الناس، ومن عقده الرضا بأمر الله تعالى، والتسليم له والعلم بعدل الله وحكمته، فيما أعطى وقسم في تسخط[٧] الأحكام عند نزول المصائب، وطول ما ينوبهم من النوائب[٨]، قلنا أن ذلك لأمرين: أحدهما أن في نفس[٩] التركيب والخلقة كراهية مالا يوافق النفس، ولأجدى بمسرتها، ولا

---

١ ما بين القوسين ساقط في الاصول (ريستر) اضافها ليستقيم المعنى.
٢ ص - ن: للنفاذ. س: للغناء.
٣ ص - ن: كلهم. س: هلهم.
٤ ص - ن: استلذاذاً طعم. س: استفداء طعم.
٥ ص - ن: له. س: الله.
٦ ص - ن: بما. س: مما.
٧ ص - ن: تسخط. س: سخط.
٨ س: مفقودة.
٩ ص - ن: نفس. س: بعض.
★ الحرث: استنبات الأرض والزرع.

يقع بمحبتها[1] وأن الرجوع إلى الحق الذي يلزمها من الإقرار والتسليم، ولا يتأتى منها إلاّ باستكراه، كما أنها لا تنصرف عن ارتكاب المآثم والقبائح إلاّ مجبورة عليه، وكذلك فيما تجشمه من مصالح الأعمال والقربات إلى الله تعالى. فإن اشتكى ذلك أحد، فكما يئن المريض، يتوجع الغَضِيب، ويتأوه المضروب ويتأفف التعب، وذلك غير مزيل عقده في الرضاء والقناعة، والتسليم والطاعة، وهو بمنزلة المشتكي الجوع إذا فقد الغذاء، وأذى الظمأ إذا عدم الماء، وشدة حر اليوم الحار، وشدة برد اليوم البارد[2]. وذلك غير مؤثم لما[3] ركّب الله تعالى في أجسامنا من الحس المشترك، كما ؟[4] تستروح إليه ونتأذى به. ثم رجعنا[5] إلى الصبر على الضراء والشكر على السراء، والعلم بعدل الله تعالى على الشدة والرخاء.

فان زعمتم أن قولكم في هذا يلزمنا بجهة من الجهات تتوهمونها، لـزمكـم مثلـه (فيه)[6] تتسخطونه من أمر الموت، وأنتم لا تخافون في عدل الموت كما خالفتم في الأرزاق، والحياة أحب وأعز من المال، إلا أن تتسخطوا الموت أيضاً على المذهب الذي تسخطتم به النقص في الأحوال، فالجواب فيه يتعلق بمثل الجواب في غيره. والحق أنه تمام الحياة، ومنتهى المبدأ، وهو مستكره في ذاته، غير مسخوط العدل به ووجه الأمر الآخر أن العادة، فكما اتصلت عينا[7]، منذ النشوء بما وقـع في التعبير[8]، وتفاوض الناس بينهم من تكرّه ما كرهته[9] النفوس، وطلب ما تميل إليه وتحبه طبائعنا، ذلك، وجرت عليه وتوكل بناء[10] القول في الأمر الذي يحدث « فهلاّ فعلنا كذا[11] وكان كذا » أو « إنْ[12] لم أفعلْ كذا لكان كذا، « وكان المطرد[13] في باب ما قد[14]

---

١ س: اولا يجري.... بمحبتها. ص ـ ن: ولأجدي بمسرتها ولا ينفع بمحبتها.
٢ ص ـ ن: شدة اليوم البارد.
٣ ص ـ ن: كما. س: لما.
٤ ص ـ ن: عما س: عما (؟).
٥ ص ـ ن: مرجعنا. س: رجعنا.
٦ مفقودة في الاصول.
٧ ص ـ ن: عينا. س: ساقطة.
٨ التعبير. س: المعلن. ص ـ ن: التعليق.
٩ ص ـ ن: اكرهته. س: كرهته.
١٠ كذا وردت في الأصول.
١١ ص ـ ن: كذا. س: هكذا.
١٢ ص ـ ن: أو ان. س: وان.
١٣ كالمطرد. س: كالمطرود. ص ـ ن: كالمطر لا.
١٤ ص ـ ن: قد. س: ساقطة.

يجوز أن يكون في حال، وإن لم يكن في أخرى، وقد علم القائل ذلك أن الحق هو ما كان لا مرد لكونه، ولا سبيل إلى غيره. إلاّ أنه لما كانت العادة في التركيب مستمرة بتطلعنا إلى الأشياء الكائنات، الممكن[1] أن يكون مثلها في باب الإمكان، وعندما [2] يجري مثله في الأماني والآمال، ارتبط الطمع والأمل حتى يسوّل له التسويل الكاذب كما يسول إلى الأمل الصادق، فيما قد يصدق الأمل في مثله قديماً واقتسم ذلك الخوف والرجاء فيما لعله أن يكون و لعله أن لا يكون، واتصل به القول الذي قدمناه « إنْ كان [3] غير الذي كان » و « لم كان الذي كان؟ » والحق ما جرى في أمر [4] الله تعالى فيما وقع وفي ما لم يقع. ولو كان التلقين للأطفال يجري كما يجري في النِحَل من الشرائع والأديان، لتقرر كلمة في نفوسهم، وازدادوا عند بلوغ السن الذي يدرك بمثلها المتميز بصيرة به، وزال الإشفاق من كون ما يكون، وحدث ما لا يكون، وإرجاء لما يتوقع، إن كان آتياً، واليأس إن كان بعيداً ممتنعاً. والذين يتعلقون به في أمراض الأطفال وأنواع السبع من البلايا، ونحر الحيوانات البهيمية، وحملها على ما فوق طاقتها من الأعمال والاعتساف والقهر على غير ذنوب سلفت لها، ولا ثواب ولا عذاب به؛

فهو يتلو هذا الكتاب بالدلالة على الله الأزلي، الذي لم يكن ليس، والذي لم يكن ليس فليس بمحتاج في قوامه إلى غيره، فلا علّة له؛ وما لا علّة له فقديم دائم غير منته أبداً، فدائم[5] القوة؛ والدائم القوة غير محتاج، والفاعل من غير حاجة لا يكون إلا حكيماً عادلاً.

فإذا ثبت الله عزت أسماؤه بصفاته، واستحق القدرة، نُفي[6] عنه العجز. وإذا استحق الحكمة نُفي عنه الجهل (واذا استحق العدل نفي عنه الجور، وإذا ثبت أله

---

١ ص ـ ن: الممكنات. س: الكائنات الممكن.
٢ ص ـ ن: مثل ما. س: عندما.
٣ ص ـ ن: في الامكان. س: وان كان.
٤ ص ـ ن: من امر. س: في امر.
٥ س: فدائم. ص ـ ن: الدائم.
٦ س: نفى. ص ـ ن: انفت.

فاعلاً كلاً مضمناً بحاجة بعضه إلى بعض أن[1] لا يفضل شيء عن حاجته، ولا عن الحاجة إليه، فقد ثبت قادراً حكيماً، وثبت[2] عادلاً رحيماً، فقد لزمنا ولزمهم الأقوال بعدله في فعله، جهلنا وجوه العدل في تقصيها أو علمناها. وهذه علتهم بالتعلق بخلق البق والبعوض، وأشباهها من هوام البر والبحر الضارة، ويجب[3] عليهم أن يعلموا أن كون العالم لم يكن لكون ذلك، وإن ذلك إنما كان لعلّة خلق العالم. ومثال هذا أنه إذا كان خلق الإنسان وكونه حكمة وعدلا، علمنا أن خَلْقَ الإنسان لم يكن لعلة الفاضل من الشّعر والاظفار[4] (المتجاوزة حد الاعتدال. وان كان نفس طبيعة الإنسان يوجبها ثم كرهناه، فقد كرهنا خلق الإنسان الذي أوجب طبيعة كون الشعر والأظفار)[5] كما أوجبت كون البول والغائط، وكون العرق والمخاط مثالا[6] لكون ذلك الهواء. وفي كل ذلك من المنافع ما يطول القول باستخراجه[7]، حتى لا يوجد في العالم شيء باطل بتّه. تمت الرسالة.



---

١ س: ما بين القوسين ساقط.

٢ ص - ن: ثبت. س: ساقطة.

٣ ص - ن: ويجب. س: وجب.

٤ ص - ن: الاظفار. س: والاظفار.

٥ ص - ن: ما بين القوسين ساقط.

٦ ص - ن: مثالا. س: مثلا.

٧ ص - ن: باستخراجه. س: استخراجه.

الرسالة الرابعة

مقالة في تدبير منزل العسكر ★

للشيخ أبي علي بن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم، عونك يا لطيف.

ينبغي أن ينزل العساكر في الصيف على التلال والربوات، ويستقبل بوجوه الخيم ريح الشمال، ويبعد فيما بينها وبين الدواب ما أمكن، وفي الشتاء في الأغوار، ويُلتجى إلى التلال وأصول الآكام والجبال، ويُستقبل الجنوب والمشرق، ويُقرّب الخيم بعضها من بعض والدواب. ومتى كان الهواء رمداً جنوبياً فَلْيُقلّل الغداء[١]، ويُهجر الشراب البته، ويُكثر من الرياضة، وبالضد إذا كان الهواء نشفا يابساً.

ومتى مرضٍ فيه خلق كثير، فلينزلوا جانبا بعيداً، فلا يكونون فوق الريح بل تحتها. وإن كان فيه مواضع فيها هوام ردية، فليطرد ما أمكن، ثم يستعمل الأدوية الطاردة والقاتلة. ومتى كانت فيه حشايش وأشجار ردية يكون منها أرايح[٢] حارة أو مؤذية، فليُحترق أو يجلس منها فوق الريح، وليتفقد[٣] الغذا[٤]، والمرض منه يُمرضِ الكثير بالعسكر. تمت رسالة أبي علي بن سينا رحمه الله في منزل العسكر[٥].

---

١ كذا وردت في ن وص.

٢ كذا وردت في ن وص.

٣ في ص ون: بدون نقط.

٤ في ن: الغذا.

٥ في ن: وردت الخاتمة كما يلي: والحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد وآله اجمعين.

★ عن هذه الرسالة، انظر، القسم الأول، ص ٥٥.

الرسالة الخامسة

رسالة في فضائل الشراب وسياسة البدن ★

للشيخ أبي علي بن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الرئيس قدس الله سره العزيز :

هذا كتاب سياسة البدن وفضائل الشراب ، ومنافعه ، ومضاره ، وما يتولد للمُكثِر منه ، وينفع للعقلّ ، وما يعرض لكل علة تنتج منه .

فجميع سرور الدنيا خمسة : النظر ، والسماع ، والذوق ، والشم ، والجماع . فهذه الخمسة تُنال بخمس أشياء : بالعين ، والأذن ، والفم ، والأنف ، والفرج . وقوام هذه الأشياء بالروح ، وتُسمّى الأوج بلغة الهند . وهي سبع قطرات من الدم في وسط القلب ، وزن كل قطرة اثنا عشرة شعيرة .

وفي الأوج خصال وهي : ساكن ، بارد ، لين ، خشن ، لطيف ، دسم ، خفيف ، لزج ، وطبعه السكون ، وربما يميل عن موضعه ، فإذا أزال[1] غَشي على المرء ، وإذا انطفى[2] آلتها ، انطفى الروح .

وفي الشراب خصال متضادات ، كخصال الأوج ، وهي متحرك ، حار ، لين ، دقيق ، ثقيل ، قابض ، يابس ، ليّس بلزج[3] وراحة البدن وروحه مع الشراب اليسير ؛

---

١ ربما كانت : زاد .

٢ الاصح أن تكون : انطفت .

٣ لعلها تكون : ليّس ولزج .

★ عن هذه الرسالة ، انظر القسم الاول ، ص ٥٥ .

لأن السكران يخرج منه العقل والحياء والصبر. فإنْ زاد عن ذلك خرج من حد الإنسانية.

والشراب أحد السموم. وجميع الأطعمة والأشربة سمومٌ إذا أسرف العالم فيها؛ وجميع السموم أغذية إذا اعتدل بها الإنسان. ألم تـر أن الملوك القدماء إذا ولدت الجواري أطعموا المولود من زبد فيه سم، فيأكله بمنزلة الطعام على الأيام، فإذا كبرت الجارية، وقدم عليهم أحد الملوك وأرادوا إهلاكه. أهدوا إليه الجارية؛ فإذا غشيها دبّ فيه السم فمات.

ومن فضائل الشراب: إذا شُرِب على قدر الاحتمال باستمراء الطعام وارتياح[1] القلب، وصفاء اللون، وزاد في القوة والشجاعة والجرأة، وطلاقة اللسان، وتأكيد العقل، وذهاب الحقد، ونفي البخل، واستطابة السموم، وحدة الذهن وتذكر الأحباب.

فصل

لا يقدر أحد على ضبط أحوال جسمه، وتطبيب نفسه، ونفي همومه ما دام عقله مشغولاً بمصالح غيره. لأن العقل، وخصوصاً عقل الصاحي بمؤن الدنيا، وطلب زهراتها، والنظر بالفكرة في الآخرة وهمومها. فإذا طرقه غاب عنه العقل، واستراح البدن من الهموم والفكرة، واستعمال الحياء، وترك الرياء والتعرض للبلى، وذهاب الآخرة والدنيا.

ومن إدمان السكر نقصان العقل والذهن، وذهاب منافع الأوج، واستعمال الخفا والندا، وطرح الحياء وارتكاب المآثم، والتعرض للتلف. وأحقّ ما يجب على العقل أن يتجنب السكر، وخصوصاً المليك السايس، والقاضي الموكل بأمور العامة، والفقيه المقتدي به، والكاتب، والطبيب، والخادم، ومن لم يتعوده، ومن لم يوافقه، والجائع،

---

١ وردت: ارتاح.

والعطشان على الريق، ومن به داء الحمرة، وأثارّ به الدم.

ومن يجب أن يتناوله: المبرود، والمفلوج، والناقة، والمسلول، ومن به سوء الهضم، والمفتكر في الأشياء الردية والهموم.

والمعتاد للشراب، إذا أراد تركه، يجب أن يجوّع نفسه أياماً ثم يأكل الخبز المبلولة بالشراب، لينقطع عنه بالتدريج، ويجتنب أكل اللحم بالكليّة، إلى فرغ[١] منه. ومن حبّب نفسه إلى الشراب، فليشرب نبيذ الفاسد ممزوجا. ومن ترك الشراب ثم أحب معاودته، فيجب أن يتناوله ممزوجاً، حتى يفتح عروقه، ويستمر جسمه عليه، ويدوم على قلّته، ولا يهجم عليه، ويداوي نفسه.

ومن كان الغالب عليه الريح، فيجب أن يداوم دخول الحمام، والتمريج بالأدهان؛ وتكون أطعمته قانصه من لحوم الطيور، والصيود، ومشروبه القوى القرف[٢]، ومشمومه الياسمين والورد؛ ومسموعه ما كان على المثالث والزير. ومن كان غالب عليه المرّة الصفراء[٣] فيجب أن يكون في الخضرة[٤]؛ وملبوسه الحُمْرُ من الثياب؛ ومأكوله ما يكون من لحوم الدجاج؛ والقباج★، والندرج[٥]، ومشروبه ممزوجا على الثلث وساقيه من كان فائقاً[٦] في حسنه، كاملا في ظرفه وملاحته؛ ومسموعه ما كان على المثاني والزير؛ ونقله السكر والطبرزد★★، واللوز المقشّر.

---

١ لعلها فرغ منه.

٢ هكذا وردت: لعلها القرفي.

٣ وردت بدون الهمزة أي: الصفرا. وهذا شائع، وشبه عام، لدى ابن سينا.

٤ لم ترد واضحة في النص.

٥ هكذا وردت ولعلها النزجيين وهو جوز الهند.

٦ وردت: فاقـا (أي بدون الهمزة).

★ القباج: او القبج وهو طير يشبه الحمل، وفي الفارسية كيك.

★★ الطبرزد: سكر النبات.

ومن كان الغالب عليه الرطوبة، فيجب أن يكون مأكولُه ما يُعمل بالثوم من لحوم الغزلان، والخيل، والوحوش، ومشموم به القرفي، ومشمومه الآسى والمرزنجوش والفانجمشك، واستعماله الخردل في أطعمته، والمباكرة بالزنجبيل المربي. ومسموعه ما كان على الطبول والربابي.

هذا آخر كتاب سياسة البدن. والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب والحمد لله.........



الرسالة السادسة

رسالة في تدبير المسافر ★

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، حمد الشاكرين. وصلواته على خير الخلائق محمد وآله الطاهرين.

ينبغي للمسافر أن يستفرغ بدنه، بالفصد أو بالدواء إن كان ممن اعتاد ذلك، وكان عمده به بعيداً قبل أن يمض عزمه السفر. ويتناول من الدواء ما قد ألفه واعتاده. ويروض نفسه باعتياد السهر، وزيادة المشي والركوب والحركة...

ويعوّد نفسه تناول الغذاء في الوقت الذي يقدّر[1] فيه راحته في سفره، ويتدرج في ذلك، ولا يسير على الخواء، ولا يسير وهو ممتلىء..

وينبغي أن يتناول قبل سيره بساعة غذاء يسيرا، يعدى غذاء بمنزلة كبود المواشي وقوانص[2] الطير، ولحوم العجاجيل، والبيض المشنّد والسنبوسج★★.

وينبغي أن يكون سيره في أول يوم قليلاً قليلاً، ثم يزيد في سرعة السير كل يوم إن أمكنه ذلك، فإن لم يمكنه واضطر إلى سرعة السير فينبغي إذا أحس الإعياء[3] أن يستريح ويودع نفسه. ويغمز غمزاً رفيقاً، ويمسح ساير أعضائه بدهن البنفسج مسحاً

---

١ وردت يئدر بدون نقط.

٢ وردت قرائص.

٣ وردت بدون همزة.

★ عن هذه الرسالة، انظر القسم الاول: ص ٥٦.

★★ السنبوسج او السنبوسيجات: كلمة فارسية: نوع من الفطاير باللحم والجوز والعجين.

رفيقاً، لا سيما الرجلين والظهر، ثم حينئذ يسير إن أراد السير.

السير في الصيف[1]

فان اتفق السفر في الحر الشديد، فينبغي أن يجعل سيره ليلا، وعلى الهواء، وراحته نهارا. فالسير في الشمس والحر يحدث أمراضاً ردية[2]، بمنزلة الصداع، وحمّيات الدق، ويبس البدن وذبوله. وينبغي أن يستر بدنه من الحر يلبس الثياب الصيفية والجباب، ويغطي رأسه ووجهه بالعمامة؛ وما يقوم مقامها؛ ليقل استنشاقه الهواء الحار. يتوقى الاغذية المعطّشة، كالمالح من السمك الطري، والألبان والجبن العتيق، وساير الأشياء المالحة والحريفة الحارة، وغير ذلك مما يحدث عطشاً.

ويستعمل الأغذية المبردة المرطّبة، كسويق★ الشعير، وسويق البر بالماء البارد والسكر، وبقلة الحمقاء، والبطيخ والقرع والماش والخس، وما عُمِل بالخل والحصرم والزوع[3]. ولا يستكثر من الغذا؛ فإنّ كثرته يعطش.

وإنْ كان الحر شديداً. وخاف من العطش فيشرب مسيرة لعابه البزر قطونا، وعصارة بزر بقله مع شيء من الرمان المز، ودهن اللوز، ودهن حب القرع، وليمسك شيئاً من حب السفرجل في فيه، أو من الحب المسكّن للعطش، وَصفْتهِ يُؤخذ لب حب القرع ولب حب الخيار والبقلة، من كل واحد خمسة دراهم، نشا(؟) وطباشير من كل واحد درهمين، يدق الجميع ناعما، ويعجن بلعاب البزر قطونا، ويعمل حبّا كبار مفلطحا، ولا يُمضغ، ويُمسك في الفم.

وإذا لم يحضر ذلك فليمسك في فيه شيئاً من (؟) والصمغ العربي. فإن لم يحضر فيمسك في فيه، قطعة رصاص أو درهماً أملس. فان ذلك يسكّن العطش.

---

١ غير واردة في الاصل.

٢ رديئة.

٣ هكذا وردت في الاصل: الزوعة قطعة من البطيخ.

★ السويق: الناعم من دقيق الشعير والحنطة.

فإن تأذى[1] الإنسان بالحر وسخن بدنه، ويبس وضعف فليصبُّ على وجهه ماء الورد المبرد، والماء الباردُ على صدره. ويُسقى شيئاً من الجلاّب بالماء البارد، أو ماء[2] الرمان المز المبرد، وشرب من الدوغ المبرد بالثلج، ويتناول الفاكهة الرطبة مبردة بالثلج، بمنزلة التوت والإجاص والعنب، ولب حب الخيار، ويُسقي سويق الشعير، وسويق البر النقيع بالماء البارد والسكر، ويُغذّي بغذاء لطيف سهل الانهضام، كسمك الهاريا المسكبج★ أو بأطراف الجدا والقرع، معمولا بماء الحصرم أو الخل، والزيت معمولاً بلب القثاء والخيار، ويشم الصندل، وماء الورد والكافور، ويطلي بهما صدره وبطنه. ويطيل النوم في مكان بارد، تخرقه الرياح الشمالية، ليقوي بدنه بذلك، ويرجع حرارته الغريزية إلى حال اعتدالها. فإن عرض له صداع، فليصب على رأسه ماء الورد ودهن الورد وشيئاً يسيراً من خل الخمر مضروباً مبرداً. وعلاج ذلك في باب الصداع الحار مذكور.

« قال الرازي: من اضطر إلى السفر في الشمس فينبغي أن يأكل أكلاً معتدلاً من شيء دسم، ولا يكثر من شرب الماء عليه. ويلثّم بعمامه، ويحتمل ذلك، فإن أكربه ذلك فليتردى عن الشمس ما أمكن، ويتمضمض بالماء كل ساعة ولا يسعيه[3]، إلا أن يكون بارداً. فان عظم تأذيه، فليدخل رأسه في ثيابه وينزوى[4] عنها كل ساعة. ويتنشق من دهن حب القرع شيئاً صالحاً. ومن دهن اللوز الحلو، متنشقاً كثيراً. ويبتلع شيئاً يسيراً، وليطل صدره وبطنه قبل السير بلعاب بزر قطونا، أو عصير بقلة الحمقا★★، مضروبا مع دهن القرع وبياض البيض. وإنْ جُعل معه قضبان بقلة

---

١ تأذى: وردت تأذي في الاصل بدون نقاط.

٢ وردت هذه الانواع من الكلمات بدون همزة في الاخير.

٣ ولا يسعيه هكذا وردت. لعلها يسيغه أي يبتلعه.

٤ وردت يزوي ـ لعلها ينزوي أي يبتعد ويحيد.

★ الهاريا: نوع من السمك الصغير مع السكبياج الذي هو مرق من اللحم والخل.

★★ البقلة: كل نبات ينبت من البزر ويأكله الانسان.

الحمقاء، وامتص منها شيئاً بعد شيء عظم نفعه بذلك، لاسيا إنْ أكل منها قبل السير أكلا كثيراً مطبوخاً بالرايب والسمن. وإن شرب قبل أن يسير من دهن القرع شيئاً صالحاً دفع عنه مضرة السموم.

ومما يدفع ذلك غاية الدفع، أن يقطّع البصل وينقع بالرايب[1] يوما وليلة فما زاد، ثم يؤكل منه قبل السير، ويشرب من ذلك الدوغ عليه. فإذا نزل فلا يبادر إلى شرب الماء؛ بل يتمضمض ويسيغ منه قليلا قليلا، (ثم يأكل شيئاً مبرداً بمقدار ما يمكن: ثم يشرب الماء عليه قليلا)[2].

« وقال أيضاً: من سافر في حر شديد فينبغي أن لا يكون ممتلئاً من الطعام، ولا محمُوراً، ولا شارباً من الشراب وفيه ذلك. ولا ينبغي أن يكون خاوياً خالياً من الطعام البتّه، إلاّ أن يكون متخماً. فالأجودُ إذا كان متخماً أن لا يسير البته، بل ويسكن ويطيل النوم حتى يخف، فإن كان غير متخم، وهي مشتهي للطعام، فليأكل أكلاً معتدلا إلى القلة، ما يومّن أغذية باردة لطيفة، مسكّنة للعطش، كالقريض والهلام، وماء الحصرم والخل والزيت ونحوها من البرد[3]، فإن كان لا يشتهي الطعام بتّه، أو وجد فضل حرارة أو عطشاً، فليشرب شربة خفيفة من السويق بالسكر والماء البارد ولا يسيرنّ ساعة بفرغ من ذلك؛ بل يتوقف قليلاً، وخاصة إن شرب من الماء فضلا، فإنّه أن يحرك على المكان يتحمّض الطعام في معدته وساء هضمه، فإنْ لم يجد من ذلك بدًا، فليسر قليلاً قليلاً.

ومضرة السير في الحر الشديد للأبدان اليابسة أضر منها للأبدان المبلة.

« وقال أيضاً: ينبغي لمن خاف العطش قبل مسيره أن لا يستوفي الطعام بل يأكل شيئاً قليلاً من البقول الباردة، والبوارد الحامضة، ويشرب من السويق والسكر بالماء

---

١ بالرئيب وردت.

٢ هذه العبارة وردت في الهامش او الحاشية.

٣ هكذا وردت، لعلها المرد.

الكثير البليغ البرد، ويحذر أكل الملح أو الحلو والحريّف والسموك بأسرها، طريّها، ومملوحها، والكوامخ★، والرواصير و (؟) خاصة، والزيتون لتعطيشها. والبصل المنقع في الرايب. فإن لم يحضر الرايب، فالمصل فهو يسكّن العطش.

والخبب والعجلة والحركة تلحى إلى تواتر النفس وعظمه، وذلك أبلغ شيء في تهييج العطش.

ولا يكثر في الكلام، فإنْ اضطر فليخفّفِ الصوت.

ومما يسكن العطش، الرايب الحامض، والبقلة الحمقاء، والخس والقرع والخيار، والبطيخ غير الحلو والكمثري القليل القبض★★، الكثير الماء، الغير الصادق الحلو، والرمان والتفاح وحماض الاترج★★★، والحصرم والريباس، والإجاص، والإجاص اليابس الحامض إذا أمسك في الفم واحدة واحدة، والتمر الهندي. وحب الرمان الحامض والسماق كذلك المصل بشيء بعد شي.

فأما الرياحين فلا تصلح لذلك، وينفع أيضاً من العطش بعض النفع، أنْ يمسك في الفم قطعة من البلور أو الصدف، أو الفضة الخالصة المجلية، ويضم الشفتان، ولا يستنشق الهواء بالفم أصلاً ما أمكن. ويشم الرياحين الباردة، وينشق الأدهانَ المبردة.

وإذا كان في الماء قلة ملوحة فليمزج بالخل، فان قليله حينئذ تبلغ[1] العطش. ومن بلغ منه العطش في طريقه، فينبغي أن لا يروى ساعة صادف الماء، بل يتمضمض ساعة قوته ويتجرع منه قليلا قليلا. ويضع أطرافه فيه، ويغسل وجهه، ويدخل فيه أطرافه، ويشرب منه إلا الأقل مما يقدر عليه، الجرعة فالجرعة، ثم يأكل من بعض الأغذية التي وصفناها. ويزيد في الشرب قليلاً قليلاً من غير أن يروى، حتى إذا

---

١ وردت هكذا في الاصل، ولعلها تلغ.

★ الكومخ: كلمة فارسية وهي المخللات المشهية للطعام.

★★ ألّم بصيب الكبد نتيجة اكله معينة كالتمر ونحوه، اما القبض فهو الامساك والانكماش.

★★★ شجر من نوع الليمون.

سكن عطشه ولان، فليزدد مما يشرب إلى أن يروى.

وان عرض أن يكون الحر له بالليل، فلا ينبغي أن يتعشأ المسافر، لكن يؤخر الاستيفاء من الغذاء أبداً للوقت الذي تكون فيه الراحة ويحذر التخم والسير والحركة على الامتلاء من الطعام، فإنَّ ذلك يولِّد أوراماً وخرّاجات. ويستحم متى قدر عليه.

السفر في الشتاء

فإن اتفق السفر في الشتاء والمواضع الباردة، فينبغي للمسافر أن يكون مسيره بالنهار، واستراحته ليلا. ويستر بدنه من البرد بالثياب ذات الزئير[1] ويلبس الفرا لصيانة الأطراف، ولف الرجلين بلفاف متخذة من الصوف المرغزي أو الخز الكثير الزعر[2]. وينبغي أن يتقدم فليأكل من الثوم والبصل مقداراً صالحاً. ويتغذى بأغذية تقع فيها التوابل الحارة بمنزلة الفلفل والزنجبيل وغيرهما. ويَدْهَنَ يديه ورجليه بدهن البان والزنبق، أو الزيت، أو دهن الغار، وما أشبه ذلك من الأدهان المسخنة.

ويتحرز[3] في أن ينال البصر الضعف، بأن يعلق على العين الخرق السود، ويلبس الثياب السود، لدفع ضرر بياض الثلج، أو يلبس الثياب الخضر. ومتى تأذى الانسان بالبرد واستهف★ جلده، فليدثر بالثياب، ويصطلي بالنار ساعة، ثم يدخل الحمام ويلبث فيه ساعة، ويدخل ابزن[4] الماء الحار وينْطُل★★ عليه نطلا متواتراً، ثم يمسح منه بدهن الشبت★★★ ودهن البان ويلبس في الحمام ثيابه والدهن عليه، فإذا

---

١ الزئير: هكذا وردت.

٢ هكذا وردت. لعلها الزغبر.

٣ هكذا وردت ولعلها يتحرز.

٤ ابزن: هكذا وردت في الاصل.

★ استهف: خفّ ورقّ.

★★ ينطل: يصب الماء قليلا قليلا.

★★★ الشبت: نبات يشبه الشمرّ وهو من التوابل ويقال له رز الدجاج.

خرج من الحمام يستريح ساعة زمانية في موضع دفيء ، ثم يغتذي بمرق اللحم معمولاً اسفيدباجا وليقلل منه ، ويستعمل النوم الطويل في دثار جيد .

وإنْ عرض للأطراف مضرة ، وخيف عليها السقوط ، فليمسح مسحا جيداً بدهن البان ودهن الزنبق ودهن الغار. ويوضع على الأصابع وفيما بينهما من سنجاب أو سمور أو مرعزي ، وتدخل في جوارب مرعزي. والمشي في هذه الحال أوفقُ من الركوب. ولا ينبغي لصاحب هذه الحال أن يغتّر بسكون الوجع بعد ان كان ، فان ذلك يدل على فساد الحس ، ولا ينبغي أن يغفل عن ذلك ، وليتفقد الاصابع ؛ فـان كانت لم تعرض لها الخضرة أو السواد ؛ بل كانت قد ورمت ، فينبغي أن تُمرح بالادهان الحارة التي ذكرت . وليوضع في ماء حار قد أغلي فيه البابونج وأكليل الملك والشبت والنخالة ، وما شاكل ذلك من الاشياء المحلله. فإنْ كانت الاصابع قد اخضرّت أو اسودّت ، فينبغي أن تُشرط شرطا عميقاً ، ويترك حتى يخرج منها الدم مقدار كثير من ذاته ، فإن انقطع خروجه وقلّ ، فَلْيُطلي بالطين الأرمني معجون بخل وما ورد ، ويشد يوما وليلة ، ثم يغسل بشراب ، ويعاد عليه الطلا الى أن ينبت اللحم في ذلك الموضع ، ويصلب وتجف القرحة .

فأن آل الامرُ إلى سقوط الأصابع ، فليس ينفع فيها العلاج ، إلا أنّه أوفقُ ما استعمل فيها من العلاج ، الضمادُ بورق الخطمى ، وعنب الثعلب مسلوقا مدقوقاً ، ويخلط مع ذلك دهن بنفسج ، ويضمد به وهو حار في كل يوم مرتين وثلثة ، إلى أن تسقط المواضع العفنه . ثم يُعالج بعد ذلك بما تُعالج به الجروح في التجفيف وغيره .

في تدبير راكب البحر

ينبغي للراكب أن يتزود من ربوب★ الفواكه ومن الادويـة المعتادة ، وليقلل الغذاء قبل الركوب أياماً ، ويجعله من المقوية للمعدة ، ولا ينظرن إلى الماء يوم

★ ربوب جمع رب وهو المربى أو عصير الثمار المخثرة.

يركب، وليشم وليأخذ شيئاً بعد شيء من الأشياء التي تسكن القيء مما يذكر في كتب الطب.

فإنْ هاج به غنى فليتقيّأ مرات، فإنَّ ذلك ليس يضاير له. فان كثر ذلك فليسقَ ربوب الفواكه، ويطعم السماق وحب الرمان ونحوها. فان أفرط فليعالج بعلاج الهيضة ★.

في علاج العين

إذا احترقت من الثلج يُدَمْنَ النظر إلى الخضرة، وتكمَّد العين بطبيخ تبن الحنطة، ويُحمّى حجر الرحا بالنار وينفخ عليه نبيذ وتكب عليه، ويفتح عينيه لتقبل بخاره[1] ويفتر نبيذ صلب وتُكمد به العين.

للوجع العارض في أطراف اليدين والرجلين في الشتاء مع الحكّة

يُصبُّ عليها الماء الفاتر الذي قد طبخ فيه السلق والملح، أو طبخ الكرسنه أو العدس، ثم يضمد بالعدس المطبوخ بالسراب[2] المسحوق، أو تبن مدقوق مع الدهن، أو شبث ودقيق ينخلطان بالشراب، أو قشور الرمان مطبوخاً بالشراب، أو بماء الترمس المطبوخ والبنج إذا طُبِخَ وصُبَّ ماؤه عليها، كان نافعاً جداً.

للشقاق العارض في اليدين والرجلين

رماد السرطان النهري المحرق، ينفع شقوق الرجلين من برد، يؤخذ السرطان النهري فيُطبخ بالماء والسكر ويُشرب اياما، ويمسح الموضع بدهن البنفسج والشمع، ثم

---

١ هكذا وردت في الاصل لعلها بخارة.

٢ هكذا وردت في الاصل بدون نقط ولعلها الشراب.

★ الهيضه: النكسه ومعاودة المرض.

يذر عليه كثيراً، مسحوقاً مثل الكحل، ويدلك به دلكا جيداً ويمنع منه[1] أن يطلي بالزفت الرطب - أو يبل خرقه بدهن وتجعل تحت الرجل، ويدمن لبس الخف عليه ويوقى الغبار.

في الشقاق المزمن

وينفع في الشقاق المزمن أن يؤخذ سندروس★ ودهن البزر، فَيُطحنان حتى يخلطا، ثم يقطر به وهو حار.

في علاج السحج الحادث في الجلد وما يحدث من عقر الخف

يحفظ السحج من غير ان يحدث فيه ورم، السماق إذا سُحق وخلط مع عسل وصبّر عليه، أو حشيش السعد إذا أُحرق وخلط مع عسل ووضع عليه، ومن الادوية التي تصلح لعقر الخف تؤخذ رئة حمل أو ارنب، وتصبّر على الموضع، أو يؤخذ جلود عتيقه بالية وتحرق، ثم يؤخذ من رمادها وينثر على الموضع.

فان كان هناك ورم لم يُنتفعْ به. فإذا سكن الورم نفع به، وذلك أنَّ هذا الرماد يخفف. وقد يصلح لذلك أيضاً البصل إذا سُحق وخُلط مع شحم الدجاج، والعفص إذا أُحرق وسحق ونثر على الموضع نافع. والفاقيا إذا أُديف بالخل وطلي به الموضع.

« قال الرازي: إذا انسحج موضع من البدن من ركوب أو غيره: فَلْيترُك حتى يستريح من السير، ويُرش عليه من الماء البارد شيئاً كثيراً حتى تسكن حاه، ويكيف ويروح، ويُلقى عليه خرق كتان مبلوله بماء ورد، ويعاد عليه متى فترت، فإنْ كان معه حرقة فَلْيُعالج بمرهم الاسفيداج★★.

---

1 يمنع: هكذا وردت ولعلها ينفع.

★ السندروس: شجر يؤخذ من بعضه صمغ وهو ما يسمى سندروس.

★★ اسفيداج او اسبيداج: كربونات الرصاص، او (رماد الرصاص) وهو سم زؤام تحضر بعض الدول استعماله.

ينفع السحيج العارض من الخف، إن وُضع عليه الرية (الرئة) الطرية الحارة، أو يؤخذ نعل الخف فيحرق ويذر رماده عليه، وذلك بعد أن سكن الورم والحمرة. أو يُحرق العفص ويُسحق ويُذَرُّ رمادُهُ عليه، فاقيا[1].

النفاخات من ضيق الخف

تُفقأ ثم يرش عليها ماء الورد البارد ثم يطلى (؟) وأفاقيا وطين أرمني وبعفص محلول بالماء، ويُدقّ الجلنار ناعماً وينثر عليه.

حرق النار

يُعفص البيض ويبل وبلّت به صوفه، وتوضع على الحرق، فانه ينفع من النفاخة فيه، ويبرد الموضع ويخففه من غير لذع فيه.

والقيموليا وجميع الطين الخفيف الوزن، إذا أُديف بخل ليس بالثقيف★ جداً وان كان ثقيفاً مزج بالماء، وطلي به الموضع.

وكذلك الكندر★★ الأبيض إذا أُديف بماء ثم طلي على الموضع. فإن كانت مع القرحة نفاخه، فينبغي أن يؤخذ دقيق شعير وسماق فيعجنان بِخَلٍّ ويُطلى بهما الموضع.

وإنْ لم يكن معها حمرة ولا حرارة فصبّ عليه كرات مدقوق. فان كانت معها حمرة وحرارة، ضمدت بالبقلة الحمقا مدقوقة مخلوطة مع سويق★★★.



١ افاقيا: هكذا وردت بدون نقط.

★ الثقيف: الشديد الحموضة.

★★ الكندر: صمغ يستخرج من شجرة شائكة ورقها كالآس.

★★★ هكذا تنتهي الرسالة دون اشارة الى انتهائها.

الرسالة السابعة

نصائح الحكماء للأسكندر *

مقالة للشيخ ابي علي بن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم، به العون.

قد ذكر الشيخ حكاية في مقالاته، أنَّ ذا القرنين لمّا توجه إلى المغرب أتى في مسيره على قوم يقال لهم فيلسوفيين، وهم أصحاب كتب وادب. فقال لهم ذو القرنين: دلـوني على أمـر متى فعله الانسان وجد في نفسه منفعة من غير ان تخالطه بذلك ادوية الاطباء، ولا مشقة البدن، ولا مؤونة الجسم.

فقالوا له: نخبرك أيها الملك بنصح فصيح وعلم بليغ.

فأرسلوا إلى عالمهم وأخبروه بما سألهم به ذو القرنين. فقال: نعم وكرامه. فجاء وسلم وجلس فقال: إنْ احببت ايها الملك الا يصدع رأسك ابداً، فكلما دخلت الحمام فلا تجلس حتى تصب على رأسك سبعاً ملء يـدك ماء حاراً. وإنْ احببت ان تأمن من الشقيقة ووجع الرأس والوجه، فكلما دهنت رأسك فابدأ بحاجبيك فادهنهما، ثم الرأس واللحية، فأنك تسلم من ذلك إنْ شاء الله. وان أحببت أن لا تشتكي عينيك، فلا تقلّم اظافرك الا يوم الاثنين. وان احببت ان تسلم من اوجاع البطن، فتعشى كل يوم على الرفق قدحاً من ماء مغلي. وان احببت ان تسلم من وجع أذُنك، فاحشي اذنيك كل ليلة عند منامك بقطنة، فانك تسلم من ذلك. وان احببت ان تسلم من بثور تظهر في جسدك، وقروح تخرج من بدنك، فمتى ما دخلت الحمام فادهنْ بدنك بدهن بنفسج واقم ساعة، لا تصب على جسدك ماء حتى تتحمى وتتعرق، فانك تسلم منها. وان احببت ان تسلم من الفالج، فلا تبيتنَّ ابداً حتى تخرج الخلاء في جوفك،

---

* عن هذه الرسالة، انظر القسم الاول، ص ٥٦.

فانك تأمن من ذلك، لأنَّ الخلا في جوف الانسان ثقل ثقيل، وهو منه نهر جار، إذا لم يجد منفذاً، رجع الماء إلى جوفه. وكذلك الطعام، إذا صار خلاء ولم يجد مجرى ولا منفذاً أرجع الرياح إلي صدره، ووقع القرقره في بطنه. وان احببت ان لا يؤذيك وجع المعدة، فلا تشربن على طعامك شرابا حتى يكون الماء في آخره، فانك تسلم من ذلك. وان احببت ان لا تشتكي مثانتك، فلا تحبس البول ليلا ولا نهاراً، لا في سفر ولا في حضر★. وان احببت ان لا تجد في خاصرتك وجعاً من رياح البواصير ولا غيره من الاوجاع، فادهنْ مثانتك وخصيتك ومقعدك بأي دهن كان.

وان احببت ان لا تشتكي مفاصلك أبداً، وتسلم من اوجاع العين، فَدَعْ عشاء الليل، وان كان لا بد من العشاء، فتعشي إذا صليت العصر خفيفاً، وتغد به مصبحاً. وان احببت ان تسلم من امراض الحلق باللهات، فاحتجم كل شهرين مرة، واستعمل كل يوم اكل ثلاثة اساتير زبيب احمر بلا عجم★★، فتسلم من ذلك. وان احببت ان تكون حافظاً ولا تنس ما تسمع شيئاً، فكل كلَّ يومٍ على الريق ثلاث قطاع زنجبيل★★★ مربي؛ واجعل ذلك على نفسك سُنَّة لا تفارقه لتسلم من سوء الحفظ. وإن احببت ان لا يخرج في أظفارك شقاق ولا سواد، فَقُصَّ اظفارك وشواربك في يوم الجمعة، أو في يوم الخميس، وان احببت ان لا تشتكي طحالُك ولا تتشقق رجلاك، فلا تمشِ حافياً، وعليك بلبس الخف شتاء وصيفاً. وان احببت ان لا يصيبك البرسام★★★★ ابداً فخذ كل يوم ثلاث لعقات عسلا على الريق. وان احببت ان يكون جسدك ابداً صحيحاً خفيفاً، فلا تقرب شتاء ـ وصيفاً عشاء، فانك ان تركت عشاء الليل سلمت من ذلك كله. فلا تدع في جوفك شيئاً يؤذيك. إلى ان اخرجته عند منامك في الليل، واعرض عليه الخلاء. ولا تحتجم في السبت ولا

★ حضر: حضورا المكان: شهده.

★★ عجم: النوى في كل ثمر مفردها عجمه.

★★★ الزنجبيل: نبات عشبي معمر له فوائد طبيه قيمه.

★★★★ البرسام: التهاب في الحجاب الذي بين الكبد والقلب.

يوم الاربعاء ، ولا في أول الهلال وثلاثة بعده. وان احببت أنْ تنقطع عنك علة سيئة ، فأحتجم يوم الثلاثاء الذي يكون يوم سبع عشر من الشهر. واذا اكلت عشاءك فأبدأ قبل كل شيء بثلاث لقم خفيف بالملح ، وفي آخر طعامك كذلك ، لتسلم من سبق داء.

فاحفظ هذا ايها الملك ، وداوم عليه ، فانك إذا فعلت ذلك نرجو ان تستغني عن الاطباء وادويتهم.

والحق ان لا يكون العلّة والصحة ، والمرض والشفاء ، الا مـن الله تعالى. ولكنه جعل لكل شيء سبباً ، ولكل داء دواء. فإذا كان في قدره وقضائه دواء لداء ، أصاب العبد بارادته ومشيئته ، هيأ اسبابه ويسّر له ذلك ، ويسهّل عليه تناوله ، وجعله سبباً لشفائه من السقم. والله اعلم.... ★ .



★ بعض الحروف خلت من النقاط في الرسالة.

الرسالة الثامنة

رسالة في إثبات النبوات★ (وتأويل رموزهم وأمثالهم)[1]

بسم الله الرحمن الرحيم

١٢٠★★ (قال الرئيس أبو علي بن سينا رحمه الله تعالى)[2] سألت أصلحك الله تعالى[3] أن أجعل جمل ما خاطبتك به في ازالة الشكوك المتأكدة عندك في تصديق النبوة، لاشتمال دعاويهم على ممكن سلك به مسلك الواجب، ولم يقم عليه حجّة لا برهانية ولا جدلية، ومنها ممتنعه تجري مجرى الخرافات التي للاشتغال في استيضاحها من المدعي ما يستحق أن يهزأ به، في رسالة. فأجبتك:

مد الله في عمرك الى ذلك، فابتدأت بأن قلت: إنّ كل شيء في شيء بالذات، فهو بعد[4] بالفعل ما دام هو، وكل شيء في شيء بالعرض، فهو فيه مرة[5] بالقوة ومرة بالفعل. ومن له ذلك بالذات، فهو فيه بالفعل ابداً. وهو المخرج لما فيه بالقوة الى الفعل، إما بواسطة. مثل[6] ذلك الضوء مرئي بالذات / وعلّة لخروج[7] كل مرئي بالقوة إلى الفعل. وكالنار وهي حار[8] بالذات، وهي[9] المسخّن لسائر الاشياء، إما ١٢١

---

١ م: ما بين القوسين ساقط.
٢ م: ما بين القوسين ساقط.
٣ م: ساقطه.
٤ م: معه.
٥ ت: ساقطه.
٦ م: مثال.
٧ م: ساقطه.
٨ ت: وهو حار.
٩ ت: وهو.

★ عن هذه الرسالة، انظر القسم الاول، ص ١٩٧.
★★ الارقام التي في الهامش تشير الى صفحات هذه الرسالة المطبوعة في (تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ـ القاهرة ١٩٠٨ ـ).

بواسطة تسخينه الماء بتوسط [1] القمقمة، وإما بلا واسطة؛ كتسخينه القمقمة بذاته، أعني ممارسة بلا توسط [2] . ولهذا أمثلة كثيرة.

وكل شيء هو مركب من معنيين، فاذا وُجد أحد المعنيين مفارقاً للثاني، وُجد الثاني مفارقاً له. مثاله [3] (السكنجبين مركب) [4] من الخل والعسل [5]؛ (فاذا وجد الخل بلا عسل وجد العسل بلا خل) [6]. وكالصنم المصوّر المركب من نحاس وصورة انسان، إذا وُجد النحاس بلا صورة انسان وجد تلك الصورة بلا نحاس. وكذلك يوجد في الاستقراء. ولهذا أمثلة كثيرة.

فأقول: أن في الإنسان قوة يباين [7] بها سائر الحيوان وغيره، وهي المسماة بالنفس الناطقة، وهي موجودة في جميع الناس [8] على الاطلاق. وأما في التفصيل فلا لأن في قواها تفاوتا في الناس. (فقوة أولى) [9] متهيأة لان تصيّر صورة [10] الكليات منتزعة عن موادها. ليس في ذاتها صورة، ولهذا سميت العقل الهيولاني، تشبيهاً بالهيولي. وهي نام [11] بالقوة. كالنار بالقوة مبردة [12]، لا كالنار بقوة محرق. وقوة ثانية، لها قدرة وملكة على التصور بالصور الكلية، لأحتوائها على الآراء المسلمة العامية. (وهو عقل قام بالقوة ايضاً) [13]. كقولنا النار (لها على الاحراق قوة) [14]. وقوة [15] ثالثة متصورة بصورة [16] الكليات المعقولة بالفعل، منها القوتان الماضيتان وخرجتا الى الفعل [17]، وهو المسمى بالعقل الفعّال، وليس وجود ١٢٢

١ ت: بتوسطه.
٢ ت: متوسط.
٣ م: ساقطه.
٤ م: كالسكنجبين مثلا المركب.
٥ م: السكر.
٦ م: فإذا وجد الخل بالسكّر وجد للسكّر بلا خل.
٧ ت: تباين.
٨ م: ساقطة.
٩ م: فقواها الاولى.
١٠ ت: صور.
١١ م: وردت بدون نقط.
١٢ م: باردة.
١٣ م: وهي نامية بالقوة.
١٤ م: لها قوة على الاحراق.
١٥ ت: أو.
١٦ ت: يصور.
١٧ ت: العقل.

في العقل الهيولاني بالفعل، فليس وجوده فيه بالذات. فإذاً وجوده فيه من موجد هو فيه بالذات. به خرج ما كان بالقوة الى الفعل، وهو الموسوم بالعقل الكلي، والنفس الكلي، ونفس العالم واذا كان القبول ممن له القوة المقبولة بالذات على وجهين؛ إما بواسطة وإما بغير واسطة. وكذلك اذا وجد القبول من العقل الفعال الكلي على وجهين؛ فإمّا القبول عنه بلا واسطة، فكقبول الآراء العامية وبداية العقول، واما القبول بتوسط، فكقبول المعقولات[1] الثانية (بتوسط الآلات[2] والمواد)[3]، وكالحس[4] الظاهر، والحس المشترك، والوهم والفكرة. واذا كانت النفس الناطقة تقبل كما بينا مرة بتوسط، ومرة بغير توسط، فليس له القبول بغير توسط بالذات، فهو فيه بالعرض فهو في آخر[5] بالذات مستفاد، وهذا هو العقل الملكي، الذي يقبل بغير توسط بالذات، ويصير قبوله علّة لقبول غيره من القوى. وليس اختصاص المعقولات الأُوَل بالقبول[6] بغير توسط الا من جهتين، على الاختصار من أجل سهولة قبولها، أو من أجل أن القابل ليس يقوى أن يقبل بغير توسط، الا ليسهل قبوله. ثم رأينا في القابل والمقبول، تفاوتا في القوة والضعف، والسهولة والعسورة. وكان ١٢٣ محالا أن لا يتناهي لأن / النهاية في طرف الضعف أن لا يقبل ولا معقولاً واحداً، بتوسط ولا بغير توسط. والنهاية في القوة، هو أن يقبل بغير توسط، فيكون يتناهى في الطرفين (ولا يتناهي في الطرفين)[7]، وهذا خلف يمكن. وقد بيّن أن الشيء المركب من معنيين إذا وجد أحد المعنيين مفارقاً للثاني، وجد الثاني مفارقاً له. وقد رأينا أشياء لا تقبل بغير واسطة، وتقبل بغير[8] واسطة. ووجدنا اشياء لا تقبل من إفاضات العقل بغير واسطة، وأشياء تقبل كل الافاضات العقلية بغير واسطة. وإذا تنهى في الطرف الضعفي، يتناهي ضرورة[9] في الطرف القوى. وإذا كان التفاضل في

---

١ م: ساقطة.
٢ م: الاولى.
٣ م: وكالماهيات المعقولة المكتسبة بتوسط الآلات والمواد.
٤ م: الواو ساقطة.
٥ م: في قوة أخرى.
٦ م: يتقبل.
٧ ت: ما بين القوسين ساقط.
٨ م: ساقطة.
٩ ت: ساقطة.

الأسباب تجري على ما أقول، أن من الاسباب[1] ما هي قائمة بذاتها ومنها غير قائمة بذاتها، والأول أفضل. والقائم بذاته إما صورة واثبات[2] لا في مواد، أو صورة ملابسه للمواد، والأولّ أفضل.

ولنقسّم الثاني إذا كان المطلب فيه، والصور والمواد[3] التي هي الاجسام، أما نامية أو غير نامية، والأول أفضل (والثانية اما حيوان أو غير حيوان والاول افضل، والحيوان اما ناطق أو غير ناطق، والاول افضل)[4]. والناطق أما بملكه أو بغير ملكه والأول افضل. وذو الملكة، أما خارج الى الفعل التام أو غير خارج، والاول افضل. والخارج اما بغير واسطة أو بواسطة والاول افضل. وهو المسمى بالنبي، واليه انتهى التفاضل في الصور المادية. وان كان كل فاضل يسود المفضول ويروسه[5].

١٢٤ فإذاً النبي يسود ويروس جميع الاجناس التي فَضُلَها[6].

واوحى، هذه الافاضة، والملك هو هذه القوة المقبولة المفضية، كأنها عليه افاضة متصلة بافاضة العقل الكلي، مجزأة[7]عنه لا لذاته، بل بالعَرَض، وهو المرئي[8] القابل. وسميت الملائكة بأسامي مختلفة، لأجل معاني مختلفة. والجملة واحدة غير متجزئة بذاتها، إلاّ بالعرض من أجل تجزي القابل. والرسالة هي إذاً ما قبل[9] من الافاضة المسماة وحياً، على أي عبارة استصوبت لصلاح عالمي البقاء والفساد علما وسياسة. والرسول هو المبلغ ما استفاد من الافاضة، المسماة وحيا على أي[10]عبارة استصوبت، ليحصل بآرائه صلاح العالم الحسي بالسياسة، والعالم العقلي بالعلم.

فهذا مختصر القول في اثبات النبوة، وبيان ماهيتها، وذكر الوحي، والملك

---

١ م: الاثبات.
٢ م: أثبات.
٣ م: المادية.
٤ ت: ما بين القوسين ساقط.
٥ م: ويرؤسه.
٦ م: فضلهم.
٧ م: مجراه.
٨ م: المجزىء.
٩ ت: قيل.
١٠ ت: ساقطة.

والموحي.

وأما صحة نبوة نبينا[١] محمد صلى الله عليه وسلم، فتبين صحة دعوته على العاقل[٢]، إذا قاس بينه وبين غيره من الانبياء (عليهم السلام)[٣]، ونحن مُعرضون عن التطويل (والتثقيل، والحمد لله الجميل الجليل)[٤].

ونأخذ الآن في حل المراميز التي سألتني عنها، وقيل أن المشترط على النبي أن يكون كلامه رمزاً، وألفاظه ايماء، وكما يذكر أفلاطون في كتاب النواميس، إن من لم يقف على معاني رموز الرسل، لم ينل الملكوت الالهي. ولذلك[٥] أجلّه فلاسفة يونـان وانبياؤهم، كانوا يستعملون في كتبهم المراميز والاشارات، التي حشوا فيها أسرارهم، كفيثاغورس، وسقراط وأفلاطون. ١٢٥

وأما أفلاطون فقد عزل ارسطاطاليس في اذاعته الحكمة واظهاره العلم، حتى قال ارسطاطاليس: فاني وان عملت كذا[٦]، فقد تركت في كتبي مهاوي كثيرة، لا يقف عليها إلا القليل من العلماء العقلاء.

ومتى كان يمكن النبي (محمدا صلى الله عليه وسلم)[٧]، أن يوقف على العلم اعرابياً جافياً، ولا سيما البشر كلهم إذا كان مبعوثاً اليهم كلهم.

فأما[٨] السياسة فانها سهلة الانتشار[٩]، والتكليف ايضاً[١٠].

فكان أول ما سألتني عنه[١١]، ما بلّغ محمدٌ النبيّ[١٢] (صلى الله عليه وسلم)[١٣] عن ربّه عز

---

١ ت: ساقطة.
٢ ت: للعاقل.
٣ م: صلوات الله عليهم اجمعين.
٤ ت: ما بين القوسين ساقط.
٥ ت: وكذلك.
٦ م: كذى.
٧ م: عليه السلام.
٨ م: وأما.
٩ ت: للانبياء.
١٠ م، ساقطة.
١١ م: ساقطة.
١٢ ت: ساقطة.
١٣ م: عليه السلام.

وجل. ﴿الله نور السموات والارض، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب دري، يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار. نورعلى نور يهدي الله لنوره من يشاء. ويضرب الله الامثال للناس، والله بكل شيء عليم﴾[1].

فأقول: «النور» اسم مشترك لمعنيّين، ذاتي ومستعار، والذاتي هو كمال المشف من حيث هو مشّف؛ كما ذكر ارسطاطاليس. والمستعار على وجهين، أما الخير واما السبب الموصل الى الخير. والمعنى ههنا هو القسم المستعار بكلى في قسميه، أعني الله تعالى خيراً بذاته، وهو سبب لكل خير. وكذلك الحكم في الذاتي وغير الذاتي.

وقوله «السموات والأرض»، عبارة عن الكل. وقوله «مشكاة»، فهو عبارة عن العقل / الهيولاني والنفس الناطقة، لان المشكاة متقاربة الجدران، جيدة التهيء للاستضاءة، لأن كل ما تقارب الجدران كان الانعكاس فيه اشد، والضوء أكثر، وكما أن العقل بالفعل مشبه بالنور، كذلك قابله مشبّه بقابله وهو المشف، وأفضل الاهوية هو المشكاة. فالمرموز بالمشكاة، هو العقل الهيولاني الذي نسبته الى العقل المستفاد، كنسبة المشكاة الى النور، والمصباح هو عبارة عن العقل المستفاد بالفعل لأن النور كما هو كمال للمشف كما حدّ به الفلاسفة، ومخرج له من القوة الى الفعل ونسبةالعقل المستفاد الى العقل الهيولاني. كنسبة المصباح الى المشكاة. ١٢٦

وقوله: «في زجاجة»؛ لمّا كان بين العقل الهيولاني والمستفاد مرتبة أخرى، وموضع آخر، نسبته[2] كنسبة الذي بين المشّف والمصباح. فهو الذي لا يصل في العيان المصباح الى المشف الا بتوسط، وهو المسرجة. ويخرج من[4] المسارج الزجاجة؛ لأنها من المشفات القوابل للضوء.

ثم قال بعد ذلك: «كأنها كوكب دريّ»، ليجعلها الزجاج الصافي المشف، لا

---

١ القرآن، ٢٤/٣٥. م: ما بين القوسين ساقط.
٢ ت: نسبة.
٣ م: التي.
٤ م: ساقطة.

الزجاج المتلوّن الذي لا يستشف، فليس شيء من المتلونات يستشف قوله: « يوقد من شجرة مباركة زيتونة »، يعني به القوة الفكرية التي هي موضوع ومادة للافعال العقلية، كما أن الدهن موضوع ومادة للسراج.

١٢٧ « لا شرقية ولا غربية »، في الشرق اللغة / حيث يشرق منه النور، والغرب حيث (فيه يفقد)[١] النور. ويستعار الشرق في[٢] حيث يوجد فيه النور والغرب في[٣] حيث يفقد فيه النور فانظر كيف راعى التمثيل وشرائطه اللايق (به)[٤] حين جعل أصل الكلام النور بناء عليه، وقرَّبه ثلاث ومعادنها. فالرمز بقوله « لا شرقية ولا غربية ». فأقول:

أن الفكرية على الاطلاق، ليست من القوى المحضة النطقية، التي يشرق فيها النور على الاطلاق، فهذا معنى قوله « شجرة لا شرقية » ولا هي من القوى البهيمية الحيوانية، التي يفقد فيها النور[٦] على الاطلاق، فهذا معنى قوله « ولا غربية ».

قوله: « يكاد زيتها يضيء ولو لم يمسسه نار » مدح القوة الفكرية ثم قال: « (ولو لم تمسسه نار) »[٧] يعني المس الاتصال والافاضة. وقوله: « نار »، لما جعل النور المستعار- ممثلاً بالنور الحقيقي (هو ألاتها وتوابعها بآلة توابعه)[٨]، مثل الحامل الذاتي، الذي هو سبب له في غيره بالحامل له في العادة، وهو النار. وان لم تكن النار بذي لون في الحقيقة، فالعادة - العامية انها مضيئة. فانظر كيف راعى الشرائط. وأيضاً لما كانت النار محيطة بالامهات، مشبهاً[٩] بها المحيط على العالم لا احاطة حقيقة[١٠]، بل احاطة تولية مجازية، وهو العقل الكليّ. وليس هذا العقل كما ظن الاسكندر الافروديسي ونسب الظن إلى أرسطو بالآله الحق الاول لان هذا

---

١ م: يفقد فيه.
٢ ت: ساقطة.
٣ م: ساقطة.
٤ ت: ساقطة.
٥ م: القوات.
٦ م: ويمثل بالغرب.
٧ ت: لو مسها.
٨ ت: آلاته وتوابعه بالآته وتوابعه.
٩ م: شبّه.
١٠ ت: سقفية.

العقـل الاول [1] واحـد مـن جهـة، وكثير مـن حيـث هـو صـورة كليـات كثيرة فليس بواحد بالذات، وهو واحد بالعرض. فهـو مستفيـد الوحـدة ممن لـه ذلـك بالذات. وهو الله الواحد جل جلاله.

وأما كما بلغ النبي (عليه السلام)[2] عن ربه عز وجل من قوله تعالى[3] ﴿ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية﴾★ فنقول:

إنّ الكلام المستفيض (في استواء الله تعالى على العرش، ومن أوضاعه)[4] أن العرض نهاية الموجودات المبدعة الجسمانية. وتدعى المتشبهة من المتشرعين، ان الله تعالى على العرش ولا على سبيل حلول هنا. وأما في كلام الفلسفي، فانهم جعلوا نهاية الموجودات الجسمانية، الفلك التاسع الذي هو فلك الافلاك. ويذكرون أن الله تعالى هناك، وعليه لا على[5] حلول كما بين أرسطو في آخر كتاب سمع[6] الكيـان. والحكماء المتشرعون اجتمعوا[7] على أن المعنى بالعرض، هو هذا الجرم. هذا وقد قالوا أن الفلك يتحرك بالنفس حركة شوقيـة. وإنما قـالـوا انـه[8] يتحـرك بـالنفس، لأن الحركات اما ذاتية، واما غير ذاتية (وبينوا انها ليست غير ذاتية)[9]. والذاتية اما طبيعية واما نفسية (وليست طبيعية كما بينوا فبقي ان تكون نفسية)[10]. ثم بينوا أن نفسها هو الناطق الكامل الفعال. ثم بينوا أن الافلاك لا تفنى ولا تتغير أبد الدهر وقد ذاع في الشرعيات أن الملائكة أحياء قطعاً، لا يموتون كالانسان الذي يموت. فإذا قيل أن الافلاك أحياء ناطقة لا تموت، والحي النـاطـق غيـر الميـت يسمـى ملكـاً.

---

١ م: ساقطة.
٢ م: محمد صلى الله عليه وآله.
٣ م: ساقطة.
٤ م: في الشرايع ان الله تعالى على العرش ومن اوضاعه.
٥ م: سبيل.
٦ ت: سماع.
٧ م: اجمعوا.
٨ ت: ساقطة.
٩ ت: ما بين القوسين ساقط.
١٠ ت: ما بين القوسين ساقط.

★ القرآن، ١٦ : ٦٩.

١٢٩ فالافلاك تسمى ملائكة. فإذا تقدم هذه المقدمات وصح أن العرش / محمول ثمانية، ووضح أن تفسير المفسرين أنها ثمانية أفلاك والحمل يقال على وجهين؛ حِمْل قسرى[١] وهو أولى باسم الحمل كالحجر المحمول على ظهر الإنسان؛ وحمل طبيعي، كقولنا الماء محمول على الأض، والنار على الهواء. والمعنى ههنا هو الحمل الطبيعي لا الأول.

وقوله: «والساعة والقيامة». فالمراد بها ما ذكره (الشارع أن مات)[٣] قامت قيامته. ولما كان تحقيق النفس الانسانية عند المفارقة آكد، جعل الوعد والوعيد واشباهها الى ذلك الوقت.

وأما ما بلّغ النبي (عليه الصلاة والسلام)[٤] عن ربه عز وجل؛ إن على النار صراطاً صفته انه أحدّ من السيف، وادق من الشعر، ولن يدخل أحد[٥] الجنة حتى يجوز[٦] عليه فمن جاز عليه نجا، ومن سقط عنه خسر. فتحتاج قبل هذا أن تعلم العقاب ما هو (والثواب ما هو)[٧] وأي شيء (هو المعنى بالجنة والنار)[٨] فأقول:

إذا كان الثواب، هو ابقاء في العناية الآلهية الاولى، مع عدم النزاع الى مالا سبيل اليه من الاشياء العملية والعلمية، ولا يحصل ذلك إلا بعد الاستكمال من العمليات[٩]، ومجانبة (وخسائس العمليات)[١٠]، لئلا تعود عادة وملكة تتوق اليها النفس توقان الألوف، فيتعذر الصبر (عنها وعليها)[١١]. ولن يحصل ذلك إلا بعد مخالفة النفس الحيوانية في افعالها العملية، وادراكاتها (العلمية)[١٢]، الا مالا بد منه. فما هلك من ١٣٠ هلك إلا بمطابقة الوهم من القوى الحيوانية، / الحاكم على الصورة المجردة في غيبة

---

١ ت: بشرى.
٢ م: فالمعنى.
٣ م: صاحب الشريعة صلوات الله عليه وعلى آله كل نفس ماتت فقد....
٤ م: محمد الصادق صلّ الله عليه وآله..
٥ م: ساقطة.
٦ م: يجاز.
٧ ن: ما بين القوسين ساقط.
٨ م: المعنى بالجنة وايّ شيء المعنى بالنار.
٩ م: العمليات.
١٠ م: الخسايس من العمليات.
١١ م: عنه وعليه.
١٢ م: ساقطة.

الحواس بالكذب، والجسور المتسم ·سمة العقل الهيولاني بحلية اللب، لا جرم، لا يعرى عن ارتياب في مقلده وارتداد في معتقده وفساد منتظر وعطب مستقبل، فإذا فسد (بالصورة المغتقدة)[1]، وجد النفس الناطقة في مطابقتها له نوعا من التطابق، عارية عن الصور الشريفة العقلية المخرجة لها الى الفعل. وقد احوجت طبعها ادراك مانعها. (كحجر شاله الى العلو شائل، فبلغ به غير مركزه الطبيعي ففارقه، فأنثنى الى السفل هابطاً، والى طبيعته معاوداً. اذ باين عائقه)[2] وذلك بعد أن فسدت آلاته[3] التي كان يتصرف بها في اكتساب العقل المستفاد، كالحس الظاهر والحس الداخل، والوهم والذكر والفكر، فبقي مشتاقاً الى طبعه، من اكتساب ما يتم ذاته. وليس معه آلة الكسب وأي محبة أكثر منها، ولا سيما اذا تقاوم الدهر في بقائها على تلك الحالة. فأما مطابقتها له من الخسائس العملية، فيوشك أن تبقى النفس مفارقة لأحوالها السوء، وقد ألف ما طابقهم عليه، ولم يمانعم فيه من اللذة الشهوانية الحسية. فانى يحصل له[6] ذلك ولا قوة شهوانية حسية معه، ومثله كما يقال: لا تعشق احداًمن السفر، ومات الرجل فينتزع ما يدهمك الباقي فتبقى في حروقه الصبابة. واذ تبين على الاختصار معنى العقاب والثواب فالآن يتكلم في ماهية الجنة والنار. فنقول:

١٣١ واذا كان العوالم ثلاثاً: عالم حس، وعالم خيالي وهمي، وعالم عقلي. فالعالم العقلي حيث المقام وهو الجنة. والعالم الخيالي الوهمي كما بين هو حيث العطب، والعالم الحسي هو عالم القبور.

ثم أعلم أن العقل يحتاج في تصور أكثر الكليات الى استقراء الجزئيات فلا محالة انها تحتاج إلى الحس الظاهر، فتعلم أنه يأخذ من الحس الظاهر الى الخيال الى الوهم (الى

---

١ م: فصورة المعتقدة.
٢ م: كحجرة شالها، والجملة كلها تصبح بالمؤنث.
٣ م: آلاتها.
٤ م: طبعها.
٥ م: لأخوانها.
٦ م: لها.

الفكرة)[١] وهذا هو، من الجحيم طريقاً وصراطاً دقيقاً صعباً حتى يبلغ الى ذاته العقل. فيعقل[٢]، فهو اذا يرى كيف أخذ[٣] صراطاً وطريقاً في عالم الجحيم. فان جاوزه[٤] بلغ عالم العقل، فان وقف فيه وتخيل الوهم عقلاً، وما يشير اليه حقاً، فقد وقف على الجحيم وسكن في جهنم، وهلك وخسر خسرانا مبيناً[٥]. فهذا معنى قوله في الصراط.

وأما ما بلّغ النبي محمد (عليه الصلاة والسلام)[٦]، عن ربه عز وجل قوله: ﴿عليها تسعة عشر﴾★ فاذا قد تبين أن الجحيم هو ما هو وبيّنا انه بالجملة هو النفس الحيوانية. وبينا أنها الباقية الدائمة في جهنم، وهي منقسمة قسمين: إدراكية وعملية. والعملية شوقية وغضبية. العلمية[٧] هي تصورات الخيال المحسوسات بالحواس الظاهرة، وتلك المحسوسات ستة عشر، والقوة الوهمية الحاكمة على تلك الصور حكماً غير واجب، واحد واثنان[٨]، وستة عشر وواحد تسعة عشر[٩]. فقد تبين صحة قوله: (عليها تسعة عشر) واما قوله: «وما جعلنا أصحاب النار الا ملائكة)[١٠]، فمن العادة في الشريعة تسمية القوى اللطيفة غير المحسوسة ملائكة.

١٣٢

واما ما بلّغ النبي محمد[١١]، عن ربه عز وجل: ان للنار سبعة أبواب، وللجنة ثمانية أبواب[١٢]، فاذا قد[١٣] علم أن الاشياء المدركة اما مدركة للجزئيات، كالحواس الظاهرة، وهي خمسة وادراكها الصور مع المواد. أو مدركة متصورة بغير مواد، كخزانة الحواس المسماة[١٤] بالخيال. وقوة حاكمة عليها حكماً غير واجب وهو الوهم

---

١ ت: ساقطة.
٢ ت: ساقطة.
٣ م: أخذ.
٤ م: جازه.
٥ م: عظيما.
٦ م: صلى الله عليه وسلم وعلى آله.
٧ م: والعملية.
٨ ت: والتي.
٩ م: ساقطة.
١٠ م: ساقطة.
١١ م: صلى الله عليه وعلى آله.
١٢ م: ساقطة.
١٣ م: ساقطة.
١٤ م: المسمى.

★ القرآن، ٧٤: ٣١.

وقوة حاكمة عليها حكماً[1] واجباً وهو العقل، فذلك ثمانية. فإذا اجتمعت الثمانية جملة،ادت الى السعادة السرمدية، والدخول في الجنة. وان حصل سبعة منها لا تستتم الا بالثامن، ادت إلى الشقاوة السرمدية. والمستعمل في اللغات ان الشيء المؤدي إلى الشيء يسمى باباً له، فالسبعة المؤدية إلى النار سميت أبواباً لها، والثمانية المؤدية إلى الجنة سميت أبواباً لها.

فهذا ابانة جميع (ما سألت عنه)[2] على الايجاز. (والحمد لواهب العقل، وصلاته على اشرف خلقه محمد النبي، وآله الطاهرين وصحابته أجمعين آمين)[3].



---

١ ت: ساقطة.

٢ م: المسائل.

٣ ولله الحمد والمنّة ومنه التوفيق، والله اعلم بالصواب، واليه المرجع والمآب.

الرسالة التاسعة

رسالة في تأويل الأحلام ★

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ أبو علي بن عبدالله بن سينا قدس الله روحه العزيزة: الأودية[١] التي استمدت الامواه من العيون وانصبت في البحر، فليس لأن[٢] البحر لا ماء فيه، أو لأنه ناقص من معناه فيزداد بها كمالا، ويفيده معنى ليس له. ولكن الأمواه المتفرقة، تعود إلى البحر كالاجزاء التي تطلب كلها، والغريب الذي يشتاق الى مكانه، لأن الشيء يتقوى بجنسه ويبقى على خاص صورته في موضعه.

وهذه الخدمة التي خدم بها مجلس مولانا ★★ عبده فلان، ليس على سبيل ان يجلب اليه علماء لم يكن هناك، ويسوق[٣] اليه حكمة لم تكن قبل ذلك تامة كاملة له[٤]، لان مجلسه العالي منبع الفضلاء. منه يتشعب وينبت، ومركز اليه يجتمع وينضم. بل لأن الحكمة تليق بالحكماء[٥]، والغذاء المحمود يصلح للاصحاء، والحلية الحسنة ترمي[٦] على الحسناء، والجوهر الشريف يَلِق على من يعلم قدره ويعرف سعره.

---

١ ب: الاربه.
٢ ب: ساقطة.
٣ ب: أو.
٤ ب: ساقطة.
٥ ب: الماء.
٦ ب: ترى.

★ عن هذه الرسالة، انظر القسم الاول، ص ١٩٨.

★★ لعله يشير (بمجلس مولانا) الى مجلس علاء الدولة كان يحضرها الشيخ في ليالي الجمعات مع علماء البلدة في كل فن: انظر تتمة صوان الحكمة طبع لاهور سنة ١٣٨١ وانظر عيون الانباء في طبقات الاطباء لابن ابي اصيبعة ج ٢، طبع ١٨٨٢ (المطبعة الوهبية) ص ٧.

فرأينا من الواجب علينا أن نخدم مجلسه بهذا الكتاب لنقضي[1] به حق العلم. بان نضعه موضعه ونوقعه موقعه اولا، ونرد الحق الى من هو اشرف اربابه، ومن هو احق له واولى به ثانياً.

أما بعد، فلما كانت الكتب المصنَّفة في الرؤيا والتعبير، للمتقدمين والمتأخرين، من اليونانيين والعرب كثيرة، بحيث[2] يتعذر الاحاطة بكلها ويصعب الوقف على حملتها[3]، ويعسر تمييز الصواب والحق من الخطأ والباطل منها. فرأينا ان نطالعها ونتصفحها، ونبحث عن اصولها وفروعها، ونثبت ما صح منها في هذا الكتاب، ونطرح خرافاتها وحشوها، ونضم اليه ما وقعت التجارب لي عليه في الايام، ونذكر عللها، وما هو المختار منها من اقاويل لحكماء[4]، ثم نبحث المباحث الغامضة التي اهملها القدماء قبلي، كماهية النوم، ولِمَ[5] ينام الحيوان؟ وما الاشياء التي يراها الانسان في النوم، وكيف هي؟ وكم من القوى يحتاج اليها في الرؤيا؟ واية قوة تراها من قوى النفس، ومن يريها[6] اياها[7]؟ اعني ما السبب الفاعل للرؤيا، وعلى كم وجه هي؟ ولم جاءت بتلك الاقسام؟ وتعبير كل قسم منها، كيف يكون ومن اين يُستدل على كل نوع من انواعها؟ وما يليق بهذه المباحث الغامضة على القوانين الكلية. ثم نذكر اصول التعبير وشرح جزئيات الرؤيا على سبيل التمثيل والتشبيه. وبالجملة ما يحتاج اليه المعبر من علم التعبير، وما قال به الحذَّاق والمهرة من الحكماء المعبِّرين، مما صح لهم بالتجارب، وما اجتمع لي فيه ايضاً، ليكون هذا الكتاب كالثمرة للكتب الكثيرة[8] المصنعة في هذا العلم. وكالنتيجة لما[9] قيل[10] من آراء الأفاضل.

ولنذكر اولا الكتاب على الاجمال، ليكون الوقوف على المعاني التي فيه ايسر،

---

١ ـ ب: نقضي.
٢ ـ ب: حيث.
٣ ـ ب: يعبر.
٣ ـ ب: العلماء.
٥ ـ ب: بم.
٦ أ ـ ب: يراها.
٧ ـ أ: امانيا.
٨ ب: الكبيرة.
٩ ب: ما.
١٠ ب: ما يمثل من.

والوصول إليه اسهل. ونجري فيه الايجاز في اللفظ والاستيفاء في المعنى من غير اخلال في المقصود. وبالله التوفيق وهو حسبنا ونعم الوكيل.

الفصل (أ) : في قسمة اعضاء البدن[1]. وما فيه من الارواح والقوى وفي قسمة النفس الى الطبيعي والى الحيواني، والى العقل ومراتب قواها.

الفصل (ب) : في فعل كل واحدة من قوى النفس، وان افعال المخيلة أعجب منها.

الفصل (ج) : في ان[2] النوم ما هو، ولِمَ يحتاج الحيوان الى النوم؟

الفصل (د) : في ان القوة المخيلة يمكن ان تعمل اعمالها في النوم واليقظة، ولكن في النوم اكثر. ولم صارت كذلك؟

الفصل (هـ) : في ان القوة المخيلة لِمَ تفعل الافعال على حالة واحدة، وترى الاشياء على احوال مختلفة، وكيف تركّب الاشياء العجيبة مما لا قوام لها في الوجود، ولم هي كذلك؟

الفصل (و) : في اثبات القوة[3] الآلهية، وانها تُري الانسان الرؤيا الحقيقية، وليست هي من القوى الانسانية البته[4].

الفصل (ز) : في ان القوى الآلهية كيف تري الانسان الرؤيا، ولأي فائدة، ولِمَ لا تتصورها[5] على حالة واحدة؟

الفصل (وح) : في ان هذه القوى الآلهية كيف هي، وبأي شيء تُعرَف عند كل قوم ومن اين هي وما[6] افعالها، وعلى اي وجه وجودها في العالم الى من يكون من الناس عنايتها اكثر؟

الفصل (ط) : في رأي ارسطاطاليس في هذه القوة.

الفصل (ي) : في ان الرؤيا لا تراها القوى المخيلة فقط، لكن القوة المفكرة

---

١ غير موجود في الاصول.
٢ ب: ساقطة.
٣ أ: قوي.
٤ أ: ساقطة.
٥ ب: يتصور.
٦ ب: اما.

والقوة الحافظة تعملان [1] اعمالها معها [2]. وبالجملة القوى العقلية[3] تعمل كل واحدة منها عملها.

الفصل (ب) : في قسمة الرؤيا وما الصواب منها وما الخطأ، وأي نوع يُعبَّر من انواعها واي نوع لا يُعبَّر؟ وكيف تمييز الصحيح من [4] السقيم ومن اين يعرف؟

الفصل (بب) : في ان الرؤيا المُبشِّرة فائدتها ابطأ ظهوراً، والمُنذِرة اسرع ظهوراً، ولم هي كذلك؟

الفصل (بج) : في الفرق بين الرؤيا وبين الفال والزجر ومن اي وجه تكون المناسبة بينهما [5]؟

الفصل (بد) : في الاصول الكليّة في التعبير، وكم من [6] قوانين تعبير الرؤيا.

الفصل (به) : في ان التعبير كيف يختلف بحسب الاعتبار، والعبارة عن الرؤيا.

الفصل (بو) : في ان الاشياء الكثيرة (كيف تدل على الشيء الواحد من الرؤيا الكثيرة المختلفة، وكيف يتفق احوالها في التعبير) [7].

الفصل (بز) : في صعوبة مآخذ هذا العلم، وكيف تُرتَّب، وما الذي قيل فيه من اليونانية والعرب؟

الفصل (بج) : في الفرق بين الرؤيا وبين اضغاث الاحلام [8].

الفصل (بط) : في الرؤيا الظاهرة التي لا تحتاج إلى التعبير، والخفية المحتاجة اليه.

الفصل (ك) : في الرؤيا العامة، والرؤيا [9] التي تأثيرها لجميع الناس، والتي يراها الانسان وتأثيرها يكون لغيره.

الفصل (كا) : في اختيار بعض الرؤيا على بعض، وقوانين الاختيار.

---

١ ب: تعجلان.
٢ ب: معا.
٣ أ: الفعلية.
٤ ب: و.
٥ ب: بينهما.
٦ ب: ومن كم من القوانين.
٧ ب: ما بين القوسين ورد: هكذا (المختلفة وكيف يتفق احوالها في التعبير).
٨ أ: احلام.
٩ ب: ساقطة.

الفصل (كب) : في الاشياء التي هي اجناس الرؤيا.
الفصل (كج) : في الاشياء التي هي انواع الرؤيا.
الفصل (كد) : في الرؤيا التي هي من الله عز وجل. وفي اي وقت يجب ان يكون التعبير.
الفصل (كه)[1] : في كيفية الاستدلال من العادات الى التعبير.
الفصل (كو) : في النّكتة من الرؤيا الظاهرة والخفية، وسرعة ظهور عواقبها وبطؤها.
الفصل (كز) : في القوانين الكلية في معرفة المحمود والمذموم من الرؤيا، ومراتب انواعها.
الفصل (كح) : في كيفية استخراج المُشكِل والغريب من الرؤيا.
الفصل (كط) : في كيفية الاستلال على الرؤيا الغريبة. ووجود[2] اقسامها بالامثال[3].
الفصل (ول) : في اصول التعبير من اقاويل العرب وكيف يجب ان يكون المُعبِّر، وبأي شرائط تصور الرؤيا (ومن يصلح من الناس)[4] ان يكون معبِّراً؟
الفصل (لا) : في التعبير بحسب اشتقاق الالفاظ، واشتراك الاسم، وكيف يختلف.
الفصل (لب) : في كيفية الاستدلال (من نظائر الرؤيا واشباهها على التعبير، وكيف يوجد المثالات فيها وفي الاستدلال)[5] ومن الامثال والرسوم.
الفصل (لج) : في تعبير المستوى والمنكوس[6]، وما هو على القصد، وما هو بالضد.
الفصل (لد) : في اختلاف التعبير بحسب الزيادة والنقصان، وبحسب حال من كانت[7] الرؤيا له.

---

١ ب: كه ساقطة.
٢ ب: وجوه.
٣ أ ــ ب: بامثال.
٤ ب: ومن من الناس يصلح.
٥ ب: العبارة بين القوسين ساقطة.
٦ ب: المعكوس.
٧ ب: كان.

الفصل (له) : في الشرائط والخصال التي يجب ان تكون مُجتَمعة في المعبِّـر، وإلى كم يحتاج من العلوم، وكيف يجب ان يُعبِّر الرؤيا ؟

الفصل (لز) : في تعبير الرؤيا على قدر من يراهـا تعبير الخاص[1] والمشترك، وعلى حسب الاختلاف في احوال الرؤيا واحوال من يراها.

الفصل (لح) : في الفرق بين الرؤيا الحقيقة وبين الاهـواس★ منهـا، مـن جهـة الموضوع والهيئة والنوم.

الفصل (لط) : في ترتيب وجوه[2] التعبير في هـذا الكتـاب وعلى اي رأينـاه مـن اقاويل اليونانيين والعرب، وكيف وضعنا به ؟

الفصل (م) : في الولادة.

الفصل (ما) : في الرأس.

الفصل (مب) : في شَعر الرأس.

الفصل (مج) : في الجبهة والحاجِب.

الفصل (مد) : في العين والبصر.

الفصل (مه) : في الاذن والسمع.

الفصل (مو) : في الانف والفم.

الفصل (مز) : في لحية الرجل.

الفصل (مح) : في الاسنان[3].

الفصل (مط) : في جملة الرأس والعنق.

الفصل (ن) : في اللسان.

الفصل (نا) : في الصدر والظهر.

---

١ أ: ساقطة.

٢ أ: وجود.

٣ ب: الانسان.

★ كذا في النسختين والهوس بمعني الجنون موجود في جميع المعاجم لكن بمعنى الاحلام غير موجود.

الفصل (نب) : في اليد واجزائها.
الفصل (نج) : قي الاحشاء.
الفصل (ند) : في الرجل والساق.
الفصل (نه) : في جلة الاعضاء من اقاويل العرب.
الفصل (نو) : في جلة الاعضاء من اقاويل اليونانيين.
الفصل (نز) : في القيء من قول اليونانيين.
الفصل (نح) : في تعبير الاشياء التي تكون على غير المجرى الطبيعي، وتغيّر احوالها.
الفصل (نط) : في الذي يعمل في النوم ما ليس من عمله.
الفصل (س) : في الصبي والشباب واحوال النساء.
الفصل (سا) : في الشعر والغناء[1] والرياضة في الحركة.
الفصل (سب) : في الحمام والغسل فيه.
الفصل (سج) : في المائعات من الماء والشراب وسائر الاشربة.
الفصل (سد) : في البقول.
الفصل (سه) : في انواع اللحم.
الفصل (سو) : في الخبز وسائر الاطعمة.
الفصل (سز) : في الفواكه بالقول الكلي.
الفصل (سح) : في الرياحين والثمار.
الفصل (سط) : في الخمر والعصير من قول العرب.
الفصل (ع) : في الاواني وآلات الدار.
الفصل (عا) : في انواع الملاهي بالقول الكلي.
الفصل (عب) : في مباشرة الانسان وسائر الحيوان، وان يصير الرجل امرأة وبالعكس.

---

١ ب: القافية.

الفصل (عج) : في النوم واليقظة.

الفصل (عد) : في الثياب.

الفصل (عه) : في قول العرب في الثياب.

الفصل (عو) : في الزينة والحلي.

الفصل (عز) : في مجلس العلم والمناظرة، وبالجملة في محافل الناس.

الفصل (عح) : في الحرب وآلاتها.

الفصل (عط) : في الحرب والاسلحة على قول العرب.

الفصل (ف) : في المصير من الدنيا إلى الآخرة، والرجوع منها اليها، وفي احوال الميّت والموت.

الفصل (فا) : في الاموات واحوالهم.

الفصل (فب) : في البكاء والضحك والفرح.

الفصل (فج) : في ان يصير الميت حياً والحي ميتاً.

الفصل (فد) : في احوال الاموات من اقوال العرب.

الفصل (فه) : في السرعة والمشي والوثب والطيران، واشكال[1] احوالها.

الفصل (فو) : في المّلاعبة بالشطرنج والنرد.

الفصل (فز) : في استعمال الاشياء المذمومة، كالسرقة والكذب وما جاء فيهما[2].

الفصل (فح) : في الحبس والقيد وما شاكله.

الفصل (فط) : في البحّار وافعالها.

الفصل (ص) : في المرض والاسقام، وفي من أي كأنـه يأكل من لحمه واعضائه.

الفصل (صا) : في الافعال من الخير والشر من الاسلاف والاقرباء.

الفصل (صب): في التعزية[3].

الفصل (صج) : في المّرض من الجروح والقروح.

---

١ أ: ان كان.

٢ أ: فيها.

٣ أ: (المغازي) لعلها، التعازي.

الفصل (صد) : في السُّكْر والجنون.
الفصل (صه) : في من يرى انواع النبات نابتة من اعضاء جسده.
الفصل (صو) : في رمي الاحجار.
الفصل (صز) : في الاسواق والخانات ومجامع الناس.
الفصل (صح) : في احوال من يرى في النوم من الاصدقاء والاعداء، والرؤيا في ايام السعود والمنحوس، وبالجملة في الاوقات المختلفة.
الفصل (صط) : في البيع والشراء.
الفصل (ق) : فيما يُرى قبل اوانه.
الفصل (قا) : في آلات البيت.
الفصل (قب) : في الاشياء التي يرى النائم نفسه فيها بما هو مشتمل عليه: كالثياب، والامكنة، كالبيت والدار والمدينة وغيرها.
الفصل (قج) : في الاحوال السيئة[1] التي يراها النائم لنفسه وفي نفسه، وكيف يُستخرَج تعبيرها كلياً.
الفصل (قد) : في استنباط الرؤيا الغريبة وقوانينها كليّة.
الفصل (قه) : في الاشياء التي تُرى في غير اماكنها.
الفصل (قو) : في استخراج الصلاح والفساد[2]
الفصل (قز) : في الغُربة والوطن.
الفصل (قح) : في تعبير الاشياء التي تدل[3] على احوال مختلفة، والعلامات[4] فيها.
الفصل (قط) : في الآلات المتفرقة التي يستعملها الانسان.
الفصل (قى) : في الصناعات.

---

١ أ: السنة.
٢ ب: وردت هكذا في استخراج الصلاح والفساد من احوال الرؤيا في الصلاح والفساد.
٣ أ: ساقطة.
٤ ب: المعاملات.

الفصل (قيا) : في أنواع الحيوان.
الفصل (قيب) : في القوانين الكلّية في تعبير الحيوان وأنواعها.
الفصل (قيج) : في الطيور كلها.
الفصل (قيد) : في الاستدلال من عادات الحيوان وأحوالها كلية.
الفصل (قيه) : في الحيوانات ذوات أربع[1] قوائم.
الفصل (قيو) : في السباع.
الفصل (قيز) : في الطيور التي تصيد[2].
الفصل (قيح) : في الحيوانات المائية.
الفصل (قيط) : في الحية[3] وغيرها من الحشرات.
الفصل (قك) : في النبات والاشجار كلية.
الفصل (قكا) : في الحيوانات والنبات على الاجمال.
الفصل (قكب) : في الجبال والصحاري والفُلوات.
الفصل (قكج) : في البحار والاودية والعيون.
الفصل (قكد) : في النيران والضياء.
الفصل (قكه) : في الآثار العلوية من الضباب والسحاب.
الفصل (قكو) : في الامطار والسيول والسحاب من قول العرب.
الفصل (قكز) : في السماء والنجوم والشمس.
الفصل (قكح) : في القمر والنجوم من قول العرب.
الفصل (قكط) : في الرؤيا العجيبة، وما وقفتُ عليها من طريق التجربة.

---

١ أ: الاربع.
٢ أ: هذا الفصل ساقط ومذكور في الفصل الذي سبقه.
٣ أ: عليه.

الفصل (أ)

في قسمة اعضاء البدن[1]
وما فيه[2] من القوى
والارواح

الانسان ليس معنىً واحداً، ولكنه مركب من جوهرين أحدهما النفس، والآخر البدن. والنفس له بمنزلة الموضوع والبدن بجميع أعضائه للنفس كالآلة التي تستعملها للأفعال المختلفة.

والعجب أن البدن ليس كالآلة الغريبة، كالسيف لمن يستعمله فان البدن معنى والسيف معنى آخر خارج عنه، يعمله[3] الحدّاد ويستعمله القاتل. ولكن البدن للنفس آلة، هي تركبها[4] وتحفظ هيئتها وتستعملها فيما يحتاج اليه.

وهذا البدن مركّب من أعضاء كثيرة مختلفة. والاعضاء على نوعين: يسمى أحدهما الأعضاء الآلية كالرأس والرجلين. والآخر يسمى الاعضاء المتشابهة الاجزاء، كالعروق والأعصاب واللحوم. وتلك الآلية مركبة من هذه المتشابهة، وانما سميت الآلية لأن كل واحد منها بمنزلة الالة للنفس.

كالمنشار والقدوم والمثقب للنجار، ويعمل بكل واحد منها خلاف عمله بالآخر كذلك الأعضاء الآلية، مثل العين والأذن واليد والرجل.

فان النفس تستعمل العين للابصار، والأذن للاستماع، واليد للأخذ والاعطاء[5] والرجل للمشي والقيام.

وفي البدن أربع قوى طبيعية: ـ الحرارة ـ والبرودة ـ والرطوبة ـ واليبوسة.

---

١ أ: ساقطة.
٢ ب: ساقطة.
٣ ب: يعلمه الحد.
٤ أ: «الذي تركبها».
٥ ب: الاعضاء.

وأربعة اخلاط منها قوام البدن: ـ الدم ـ والصفراء ـ والبلغم ـ والسوداء.

وثلاثة أنواع من الروح في ثلاثة مواضع مختلفة:

ـ الروح النباتي ومكانها الكبد. ومنها ينبثّ في العروق الساكنة التي تسمى الوريدة[1] الى أطراف البدن.

ـ والروح الحيواني: ومنبعها القلب، ومنه[2] ينبثّ في الشرايين الى الأعضاء.

ـ والروح النفساني: ومكانها الدماغ، ومنه[3] ينبث في الأعصاب الى الأطراف.

وفي البدن من النفوس أيضاً ثلاثة على مراتب الأرواح، فان الروح للنفس بمنزلة الهيولي للصورة:

ـ أحدها النفس الطبيعية، وهي على صورة الروح الطبيعية النباتية، (وطبيعية لها، ومبداها الكبد، وقوتها بتوسط الروح النباتية)[4] تصل إلى اعضاء البدن فتجعل الغذاء دماً تغذو به جميع البدن ليكون بدلاً لما تحلل منه أو زائداً فيه.

ـ والنفس الثانية الحيوانية: فان مبدأها من القلب، وقوتها تصل مع الروح الحيواني في الشرايين الى اطراف البدن، ليكون[5] بجملته منها ذا حيوية.

ـ والنفس الثالثة المدبرة: وتسمى الحساسة، ومبداها[6] الدماغ. وهي تنقسم الى ثلاث قوى:

ـ أحدها تحرك البدن بتوسط الروح التي ينبثّ من الدماغ في الأعصاب بحركته[7] الارادية، وتسمى هذه القوة من النفس المدبّرة القوة المحركة.

---

١ أ و ب: الاوردة «لعله كما صححناه».
٢ أ ـ ب: عنه.
٣ أ ـ ب: عنه.
٤ أ: ما بين القوسين ساقطة.
٥ ب: ليكون البدن بجملته.
٦ ب: «ومبداها عن».
٧ ب: الحركة.

ـ والثاني ما يستعمل الحواس الخمس التي في البدن، فهذه الحواس الخمس كالخدام والجواسيس المُنَبِّئين اليها من الأخبار ما [1] قد تعرفّوه ووقفوا عليه [2]. وتسمى هذه القوة النفس المدرِكَة.

ـ والثالثة تسمى القوة العقلية، وهي أنواع أيضاً:

ـ أحدها القوة المخيلة: وهي التي ينطبع [3] ويرتسم فيها صور المحسوسات التي انتزعتها الحواس الخمس، وتحفظها عند غيبة المحسوسات عن الحواس، وتصورها كما هي في المحسوسات.

ـ والثانية تسمى القوة المفكرة: هي التي تعرض عليها القوة الخيالية ما قد حفظته من صور الاشياء، فتعرف الخير من الشر، والحق من الباطل، حتى تميز الخطأ من الصواب. فتعلم أن كل صورة منها عُرِضت عليها ما هو؟ وأي شيء هو؟ ولأي معنى يصُح؟ وكيف يُستعمل؟ ولماذا يُستعمل؟ وفي أي وقت؟ وما الحاجة؟ وبالجملة ما منفعته وما مضرته.

ـ والثالثة تسمى القوة الحافظة: وهي خاصيتها حفظ الأشياء التي انتزعتها [4] الحواس من المحسوسات، وقبلتها القوة الخيالية في ذاتها، وعرضتها على القوة المفكِّرة، وميزتها القوة المفكرة وحكمت عليها بالخير والشر والصواب والخطأ [5]. وأودعتها القوة الحافظة، فتحفظها هذه القوة إلى وقت الحاجة اليها.

وأشرف هذه النفوس الثلاث [6] أعني (الطبيعية والحيوانية والمدبرة، وهي النفس المدبِّرة. فان الطبيعية والحيوانية كالخادمين لها لأن النفس) [7] الطبيعية تغذو البدن وتنمّيه وتدفع الفضول عنه ليبقى له، ولا تفسده سريعاً ـ والحيوانية تحيي البدن. لأن

---

١ ب: «خباراه وتعرفوه».
٢ ب: اليه.
٣ أ: منطبع ومرتسم.
٤ أ: انتزعها.
٥ أ: ساقطة.
٦ أ: الثلاثة.
٧ ب: ما بين القوسين ساقط.

البدن اذا لم يكن حيا لا يصلح للنفس المدبرة، ولا تستعمله، ولا يكون أعضاؤه[1] لها آلات، إلا إذا كانت ذات[2] حياة، فالنفس الطبيعية تغذو البدن وتربيه، والنفس الحيوانية تفيده[3] الحيوة وتحييه، لتستعمله النفس المدبرة وتُدرِك بواسطة[4] الأشياء.

وأشرف قوى النفس المدبِّرة، العقل والقوة العقلية: لأن الحواس الخمس[5] كالخدام لها، بأن ينتزع كل واحدة منها صورة شيء أو أشياء كثيرة، فيتعرفّها ويرفعها اليها كالجواسيس وأصحاب الأخبار، ينبيء كل واحد منهم ما قد سمعه أو رآه أو قد وقف عليه، الى من يحكمه عليها. وهكذا القوة المحرّكة تحرك البدن كما يأمرها العقل، الى ما يختاره.

وأشرف القوى العقلية القوة المفكرة: فان المخيلة والحافظة، تحفظ ما قد حكمت عليها القوة المفكرة بالصواب والخطأ، الى وقت حاجتها اليها، واستعمالها كالخازن.

وأولى هذه القوى النفسانية التي قد أحصيتها، وأحقّها بأن تسمى عقلا؛ القوة الفكرية، لأنها بمنزلة الملك عليها والمالك لها. ولهذا المعنى قال الحكماء أن العقل بالطبع ملك للبدن.

ومنزلته منزلة الملك من مملكته. به يكون نظام المُلك وصلاح من تحت يديه من الرعية. فما دامت الرعية صالحة مطيعة، والملك خيِّراً مطاعاً، يجري أمور المالك والمملوك على ترتيب متسق ونظام حسن. ولذلك من جعل العقل مَلِكاً على بدنه، والقوى الطبيعية والنفسانية التي في البدن مطيعة له، كانت أمور ذلك البدن في الأفعال الصادرة عنه على أحسن ترتيب[6] ونظام، كما قد خلقه[7] الله بحكمته وقدرته.

* * *

---

١ أ: اعضاءها.
٢ أ ـ ب: ذا.
٣ ب: تعيد.
٤ أ: بتوسطها.
٥ أ: ساقطة.
٦ أ: حسن.
٧ ب: وقد خلق.

الفصل (ب)

في أفعال[1] كل واحدة من قوى النفس، وأن القوة المخيلة أعجب منها

اكثر هذه القوى أعمالاً وأقدرها على أفعالها، القوة المخيلة[2]، لأنهـا لا تكل ولا تعجز عما تريد في كل وقت، وكل حال، عن فعلها البتّه. فان الحس يدرك الحاضر من المحسوس، فإذا غاب أو بعد أو أكثر أو أفرط المحسوس، لا يستطيع أن يدركه. كما أن البصر يدرك ما كان محاذياً للعين وعلى مسافة معتدلة منه، وبعدد[3] يمكن ادراكه، فإذا غاب المُبصَر لا يدركه البصر، أو امتدت المسافة بين المبصّر والبصر الا على التعاقب[4] أو صَغُر جداً. اذا كان مضيئاً في الغاية، كالشمس فلا يقوى على ادراكه[5]. وكذلك سائر الحواس كالسمع للصوت، والشم للرائحة، والذوق للطعم، واللمس للملموسات.

وهكذا حال القوة المفكرة: فانها لا يمكنها أن تفكر في اشياء كثيرة في حال واحدة وزمان واحد. ولا أن[6] تميز الأشياء الكثيرة بدفعة واحدة، وان كانت تلك الأشياء لطيفة غامضة فكانت أعجز عن ادراكها وتمييزها. وكذلك[7] حال القوة الحافظة، فانها لا تقدر أن تحفظ جميع الأشياء الماضية. وأعجب هذه القوى، القوة المخيلة وأقدرها على فعلها، لأنها تتصور الاشياء الماضية وتستحضر[8] صورتها في أي وقت وبأي مقدار وعدد تريد، حتى يمكن أن تتخيل انساناً أعظم من فيل ومن[9]

---

١ ب: أحوال.
٢ أ: المتخيلة.
٣ ب، بعد.
٤ أ: المتعاقب.
٥ ب: ادراك.
٦ أ: لان غير.
٧ ب: تلك.
٨ ب: تحضر.
٩ أ: ساقطة.

جبل ومن [1] جملة العالَم. وعلى عكسها، أعني أصغر من كل صغير. وعلى أن تتوهم شيئاً واحداً في الوجود أشياء كثيرة، كالشمس [2] تتصورها شموساً كثيرة.

ويمكن أن تركِّب بعض الصور مع بعض، كما تتوهم انساناً بعضه طائر وبعضه فرس وبعضه صورة أخرى. ويمكن أن تتصور صوراً وأفعالاً ليست موجودة أصلاً، كالانسان له رؤوس كثيرة يطير الى السماء وينزل عنها، ويقف في النار. وما اشبهها من الصور والأفعال الممتنعة الوجود. وبالجملة تتخيل وتتوهم كلما تريد وكما تريد، وبأي مقدار وعدد تريد. وان كان تلك الصور قد انتزعتها من المحسوسات، أو عن بسائطها بأعيانها، فإذا كان تلك الصور قد انتزعتها من المحسوسات، أو عن بسائطها بأعيانها، فإذا (قبلت الصورة) [3] تصرَّفت كما أرادت [4]، وهذه خاصية فعلها ليس لقوة ما من هذه شيء البتة.

* * *

الفصل (ج)

في أن النوم ما هو، ولِمَ يحتاج الحيوان إلى النوم

بدن الحيوان [5] وأعضاؤه وان كانت آلات تستعملها النفس [6]، فليست من الآلات التي يمكن استعمالها دائماً، لأن قوى تلك الأعضاء متناهية، تكلُّ وتعجز وتعيًا عن العمل، وتحتاج عند الضعف والعجز الى السكون والاستراحة لتعود قوتها [7]. ثم تستعملها النفس ثانياً. وهذا [8] السكون والاستراحة لها إنما هو النوم، فان اليقظة

---

١ أ: ساقطة.
٢ ب: ساقطة.
٣ ب: ما بين القوسين ساقط.
٤ ب: أردت.
٥ أ: الانسان.
٦ أ: ساقطة.
٧ أ: لتفور قواها.
٨ أ: هو.

استعمال النفس الحواس والأعضاء، لأن الحيوان وان كان ساكناً، لا يعمل شيئاً ولا يتحرك الحركات الاختيارية، فيسمع كل صوت يصل إلى سمعه، ويبصر كل شيء يحاذي بصره من المبصرات. والنوم يمنع الأعضاء عن الحركة الاختيارية لسكون هذه القوى المحركة عن فعلها. والنفس المشتركة لا تستعمل الحواس حتى لا تؤثر المحسوسات[١] في الحواس ما دام الحيوان نائماً[٢].

ومثال النفس في استعمال أعضاء البدن، مثال الفارس في الفرس، إذا رأى فرسه قد ضعف واعيا من السير، ترك استعماله ليسكن الفرس ويستريح، وتعود القوة اليه، ثم يركبه ويستعمله. وأما أن أعضاء الحيوان لم تضعف وتعجز عن دوام الاستعمال، فلان النفس المحركة ليست تستعمل الآلات التي هي صلبة يابسة كالمطرقة[٣] والعلاة★[٤] من آلات الحداد. ولكنها تستعمل البدن على قدرة قوة أعضائه.

كالفارس وان كان يستطيع أن يركِض فرسه، لكن إذا كلّ وأعيا، أمسك الفارس عن تحريكه وركضه. وإنما كان[٥] كذلك لأن آلات الحدّاد لا[٦] تضعف ولا تعيا من دوام الاستعمال، والفرس يعيا ويعجز اذا حُمِل عليه فوق طاقته. وكذلك البدن من دوام الفعل، لأن الروح الحيواني ليست إذا تكونت مرة واحدة في القلب، وانتشرت في أطراف[٧] البدن، بقيت على الحال في الأعضاء دائمة كما هي. ولكن إذا بلغت الاطراف تحللت[٨] في الوقت، واحتاجت الى الاستمداد من منبعها بدلا لما[٩] تحلل منها، ما دام الحيوان حيوانا. ولذلك يتنفس الحيوان مدة حياته، ويستمد بالنفس من الهواء ما هو مادة لروحه، وبها[١٠] يرتفع من البخارات[١١] من الدم

---

١ ب: يقضي للتاثر المحسوسات.
٢ ب: ساقطة.
٣ ب: كالمطرقة.
٤ أ ـ ب: العلاوة.
٥ أ: ساقطة.
٦ ب: ساقطة.
٧ ب: آلات.
٨ ب: ساقطة.
٩ ب: ما.
١٠ ب: ولما.
١١ ب: التجارب.

★ العلاوة: ج ـ علوان. وهي السندان.

والرطوبات التي في البدن الى القلب، ويتولد منه الروح الحيواني، وينبث إلى أطراف البدن ويتحلل عنها[1] دائماً. فإذا يحرّك الحيوان في يقظته الحركات الاختيارية. فحركة تلك تحلّل من الروح الحيواني التي انتشرت في أعضاء البدن أكثر مما يكون ههنا[2] في القلب، فيضعف الحيوان ويحتاج حينئذ الى السكون ليكون تلك الروح فيه أكثر من المحتمل عنه. وتقوى القوة باستبدال ما تحلل عنها وهذا[3] السكون هو النوم، فلهذا المعنى احتاج الحيوان الى النوم[4].

★ ★ ★

الفصل (د)

في أن القوة المخيلة يمكن أن تعمل اعمالها في النوم واليقظة ولكنها في النوم أكثر، والعلّة في ذلك إنها[5] لِمَ صارت كذلك

هذه القوة[6] التي وضعناها ★ ليست أفعالها في النوم فحسب، ولا في اليقظة أيضاً تفعل[7] افعالها فحسب، بل في الحالين جميعاً، وانما كان كذلك لأنها في فعلها لا تحتاج إلى تحريك عضو من الأعضاء. فان النوم ترْك النفس استعمال الحواس، وسكون القوة المحركة الاختيارية، وراحة البدن على كلال التحريك. والقوة المخيلة اذا لم تفعل بحركة[8] الأعضاء أفعالها، ولا تحتاج الى الآلات البدنية، فلا تسكن

---

١ ب: فيها.
٢ ب: منها.
٣ ب: هكذا.
٤ أ: القوة.
٥ ب: ساقطة.
٦ ب: هذه القوة المخيلة.
٧ ب: نقص.
٨ أ: تحرك.

★ وضعناها. لعلها وصفناها.

بسكونها، ولا تمنع عن الفعل بسكون القوة المحركة للاعضاء. لا تحرّك هذه القوة المخيلة، بل هذه القوة بذاتها يمكنها أن تعمل دون[1] المحرّكة، لا بآلة[2] من آلات البدن. فلذلك لا تضعف ولا تعجز كآلات القوة المحرّكة، لأن القوة المحرّكة هي الروح النفسانية التي في البطن المقدم من الدماغ، وآلات القوة المحركة هي أعضاء البدن والحواس، التي يتحلل عنها الروح الحيواني والنفساني على دوام الاستعمال.

وكما أن الإنسان يتصور صور الأشياء الكثيرة، ويتوهمها ويحفظها عند غيبتها بهذه القوة المخيلة في اليقظة، فكذلك[3] هذه القوة تفعل من[4] أفعالها، من التصوّر والتوهم في النوم أقوى وأكثر وأعجب فعلاً، لأن اليقظة تشغلها بما تورد عليها الحواس من الصور المحسوسات، فتكون مشغولة أيضاً ـ في عرض ما قبِلتْها القوة المفكرة[5]. ربما كانت القوة المفكرة الاختيارية تمنعها من خاص فعلها في اليقظة، حتى لا تتصور[6] ما تريد تصورها في ذاتها.

فأما في النوم فالقوة الاختيارية لا تستعملها ولا تشغلها الحواس. فيبقى القوة المخيلة فارغة عما يشغلها، فتعود الى طبعها في التوهم والتصور وتركيبه[7] الصور وتفصيلها كما تريد، وبأي مقدار وعدد تريد[8]، وفي الوقت والحال التي[9] تريد، كما قدمنا[10] من خاص فعلها.

★ ★ ★

---

١ أ: ولان.
٢ في ب «لاباله».
٣ أ: فلذاك.
٤ أ: في.
٥ أ ـ ب: «ما قبلتها على القوة المفكرة».
٦ ب: لا تتصور في داحها.
٧ أ: تركب.
٨ ب: ساقطة.
٩ ب: ساقطة.
١٠ ب: قد بيّنا.

الفصل (هـ)

في أن القوة المخيلة لا تفعل الافعال على حالة، وترى الأشياء على أحوال مختلفة، وكيف تركّب[1] الأشياء العجيبة مما لا قوام لها في الوجود، ولم هي كذلك

هذه القوة المخيلة لا ترى الأشياء على حالة واحدة، لأنها لا تراها باختيار. أي ليست لها قوة اختيارية في ذاتها. ولا تستعملها القوة الفكرية الاختيارية في النوم.

وأما في اليقظة فتتوهم وتتصور ما يأمرها به الاختيارية، فإذا أمسكت[2] القوة الاختيارية في النوم. فالتي تراها القوة الخيالية لا تخلو عن[3] ثلاثة أنواع:

ـ الأول ترى صورة مما وردت عليها الحواس في اليقظة، كما يرى الانسان شيئاً قبل النوم وبعهد قريب[4]. فإذا نام ولم يضمحل صورة ذلك الشيء عن القوة الخيالية، فتتصرف فيها وتراها بعينها كما قد رآها في المحسوسات. ومثال القوة الخيالية في قبول صور المحسوسات مثال[5] المرآة المجلّوة الصقيلة. فإن المرآة تقبل صور الاجسام الملونة المحاذية لها، وتنمحي عنها إذا زالت عن محاذاتها[6]. ولو كانت مرآة تنطبع فيها الصور وتبقى ولا تضمحل عنها، لكانت القوة الخيالية مثل ذلك. فان الفرق بين المرآة والقوة الخيالية، ان القوة الخيالية تقبل صور[7] الأشياء من طريق ما هو صورة، وتبقى فيها عند غيبة ذوات تلك الصور[8]. والمرآة تقبل الصور من قِبَل ما هو مبصَر، ثم ينمحي تلك الصور عند غيبتها عن محاذاتها.

---

١ أ: تركبه.
٢ ب: امسك.
٣ ب: من.
٤ ب: ساقطة.
٥ ب: مثل.
٦ أ: ساقطة.
٧ أ: ساقطة.
٨ أ: الصورة.

- والثاني أن يكون في بقاء الرسم والصورة في القوة الخيالية من القوة الاختيارية، لأن القوة الاختياريّة القوة المفكرة[1]، قد استعملتها وألقت اليها صورة[2] ما قد تفكرت عنها[3] من[4] اليقظة قبل النوم. كما أن انساناً تفكر[5] في الانتقال من موضع إلى موضع، أو أمل شيئاً عن انسان أو خاف[6] عن شيء. وبالجملة تفكّر في معنى ما. والقوة الفكرية استعملت القوة الخيالية، وما حضرت صورة ذلك الشيء لها، فكانت باقية في النوم لها فرآها في الرؤيا.

- والثالث أن يكون من تغيّر مزاج الروح التي هي كالموضوع للقوة الخيالية في الدماغ، فيتغير أفعال القوة الخيالية على حسب تغير مزاج تلك الروح، كتغيرها الى الحرارة المفرطة، فيرى النائم النيران، أو إلى البرودة، فيرى النائم الثلوج، أو إلى الرطوبة، فيرى النائم الامطار والمياه. أو إلى اليبوسة، فيرى الرؤيا السودائية من الأشياء المظلمة. وان تغيّر الى الخفة، فيرى كأنه يطير، أو إلى الثقل فيرى كأنه في مكان ضيق أو تحت شيء ثقيل يضغطه[7]. وهذا النوع من التخيل يكون في اليقظة كما هو في المجانين والمحمومين، يرون الخيالات ويظنون أنها موجودة في الحس.

وهذه الأنواع الثلاثة من الرؤيا، أعني ما قد أدركه الحس قبل النوم، أو تفكر فيه، أو تغيّر مزاج الروح النفسانية من الامتلاء والخواء[8]. فان من هذين الشيئين يتغير مزاج هذه الروح. فيصير اما أحرَّ وإما[9] أبرد وإما أرطب وإما أيبس وإما أثقل وإما أخف عن مزاجها المعتدل. فيكون الرؤيا في هذه الحالة مضطربة غير منتظمة. وتتغير الخيالات بحسب تغيرها هذه الروح. وهذا التغيّر لا يثبت على

---

١ ب: الفكرية.
٢ ب: صور.
٣ ب: فيها.
٤ ب: في.
٥ ب: يفكر.
٦ أ: يخاف.
٧ ب: ساقطة.
٨ ب: الخوار.
٩ أ: أو.

حالة واحدة البته. ولذلك تكون الرؤيا[1] مختلفة مشوشه، لا ترتيب ولا نظام، فلا تعبير[2] لهذه الأنواع الثلاثة من الرؤيا.

★ ★ ★

الفصل (و)

في اثبات القوة الالهية، وانها تُري الانسان الرؤيا الحقيقية وليست من القوى الانسانية البتة

قد يكون نوع آخر من الرؤيا غير ما ذكرناها، وهي الرؤيا التي[3] لم ترد بها الحواس على القوة المخيلة صور المحسوسات من خارج قبل النوم، ولا من استعمال القوة المفكّرة[4] للقوة الخيالية، ولا من تغير مزاج الروح النفسانية، بل هذه الروح تكون معتدلة المزاج. فيكون لتلك الرؤيا نظام وترتيب من أولها (إلى)[5] آخرها. وهذه الرؤيا تكون على نوعين: احدهما ان يرى الانسان في النوم شيئاً يرى ذلك الشيء بعينه[6] في اليقظة ودخل اليه كما رآه في المنام.

وآخر يرى شيئاً في النوم، ولا يرى ذلك الشيء بعينه في اليقظة، لكن مثاله أو شبيهه.

وهذان النوعان لا يمكن أن يكونا من الحس، ولا من التفكير، ولا من تغير المزاج للروح النفسانية. وتتوقف[7] على اعتدال مزاج هذه الروح، من تدبير الطعام والشراب والحركة والسكون، والاستفراغ والاحتقان والهواء المحيط.

---

١ أ: الرؤيا يكون.
٢ أ: يعتبر.
٣ ب: ساقطة.
٤ ب: الفكرية.
٥ أ ـ ب: ساقطة.
٦ أ: ستقطه.
٧ أ ـ ب: توقف.

فانها ان كانت كلها على اعتدال لصاحب هذا المزاج، ولم يأمل[1] شيئاً، ولم يخف شيئاً. وبالجملة لم يكن لرؤيته سبب نفساني، كالرغبة في شيء، والرهبة منه. ولا جسماني كتغيير المزاج. ثم يرى الانسان في النوم صورة لم يراها قبل النوم، ولا تفكر فيها. فلا بد أن يكون سبب فاعل أراها له، أو صورها في نفسه سوى الحس والفكر.

وتغير مزاج[2] الروح النفساني، ولا للقوة الا ختيارية اختيار في تصور الاشياء في ذاتها، لأنها لو كانت كذلك لكانت ممكنة لها تصور الأشياء من دون الحس والفكرة. فلا محالة أن لهذا النوع من الرؤيا سبباً غير ما ذكرنا، ولا يخلو من أن يكون هذا السبب الفاعل للرؤيا من داخل الانسان أو من خارجه. وليست من داخله قوى ترى الانسان وصوّرت بخياله[3] صورة ما، إلا القوة الفكرية والاختيارية. وليست هذه القوة منها، لأن هذا الانسان لم ير شيئاً تفكّر فيه، أو اشتهاه[4] أو أحسه[5] أو[6] أراده قبل النوم، أو لا يريده. ولا له قدرة على أن يراها ويمكن له تغيير ما كان يراه، ان كان موافقاً أو مخالفاً ذلك لرضاه. لو كان السبب الفاعل لهذه الرؤيا من داخل الانسان، فيرى الانسان هذا النوع من الرؤيا في كل حال، أو في اوقات وأدوار ونوبات[7] معلومه. وليس كذلك، فقد بان في الضرورة أن السبب الفاعل من خارج الانسان، وليس لرأيها شيء لرؤيتها قدرةٌ ولا فعل البته، سوى أنه مستعد لرؤيتها، ومتهيء[8] لقبول تلك الصورة عن مصورها له[9]. وهذا الفاعل الذي يُري القوة الخيالية تلك الرؤيا من خارج، كما تؤدي الحاسة صور المحسوس الى القوة الخيالية أيضاً من خارج، فان الحاسة تنزع صور الاشياء الموجودة في الحال، فتؤديها

---

١ ب: يؤكل. أ: يؤمل.
٢ أ: المزاج.
٣ ب: لخياله.
٤ ب: أشياء.
٥ ب: أحبه.
٦ ب: و.
٧ ب: نومات.
٨ ب: متى
٩ أ: ساقطه.

اليها. فتصورها القوة الخيالية وتتوهمها كما هي[1] في الموجودات لدى الحواس. وكذا هذا الفاعل للرؤيا، لا يُرى القوة الخيالية صور الموجودات في الحال، بل[2] يصور لها صور الأشياء التي لم توجد بعد، وسوف توجد في المستقبل، واما بعد عهد قريب أو بعد مدة بعيدة، أو إن[3] كانت موجودة فلم تكن هناك حاضرة في الحال. فقد تبيَّن أن لهذا النوع من الرؤيا سبباً فاعلاً من خارج الانسان، وليس ذلك من قوته البتة.

★ ★ ★

الفصل (ز)

في أن هذه القوة الآلهية، كيف تُرِى الانسان الرؤيا، ولأي فائدة، ولِمَ تُريها وتصورها على حالة واحدة

فقد ظهر مما بينا، أن الانسان ربما يرى الرؤيا لا من تغير مزاج الروح النفسانية، ولا بما أوردته الحواس على القوة[5] الخيالية، ولا مما فكر ودبر فيه قبل النوم. وسبب وجود هذا النوع من الرؤيا في الانسان أمران:

- أحدهما القوة القابلة لصورة[6] هذه الرؤيا.

- والثاني السبب الفاعل لها. وهذا الفاعل ليس من القوى الانسانية الموجودة في ذاته، بل من خارج الانسان. وأقوى وأشرف من جميع قواه. وإذا رأى الانسان شيئاً وصُوِّر له في المنام، فانما يريه[7] لمعنى ما وصوّره لفائدة ما، إما إعلاماً وتنبيهاً وانذاراً، لما يصل اليه في المستقبل من الخير[8] والشر؛

---

١ أ: ساقطة.
٢ ب: ساقطة.
٣ ب: ساقطة.
٤ ب: مما.
٥ ب: قوة.
٦ أ: لمصورة.
٧ ب: يريه لفائدة ما.
٨ ب: أو.

إما[1] خاصة له أو لغيره. والذي يُرِي الانسان من الرؤيا، إما يريه مصرحاً كما قلنا في الفصل المتقدم، وإما ان يريه خفياً. والسبب في ذلك أعني في الرؤيا الصريحة والخفية شيئان:

ـ أحدهما من الفاعل، أي من جهة من يُرِي الانسان الرؤيا في منامه، فإن كان تصريحاً له خيراً صرحها. وان كان[2] اخفاؤها خيراً أخفاها.

ـ الثاني من القوة القابلة للرؤيا، لأنه ربما كان التصريح خيراً للانسان. إلا[3] أن القوى القابلة[4]، لما لم تكن مستعدة لقبول التصريح، فتعجز عن ادراكها، كالحاسة التي لم تكن سليمة ولا قوية فتدرك محسوسها[5] على غير ما في الوجود من الكون[5] والشكل. وربما كانت القوة الخيالية القابلة للرؤيا لا[6] تدركها، وتتصورها كما هي ومثالها في المحسوس، كالشيء الصغير جداً أو البعيد جداً، أو في الظلمة الشديدة، أو من وراء شيء آخر، كالشيء تحت الماء فلا تدركه الحاسة كما يجب وكما هو في نفسه.

فقد تبين بما قلنا أن ههنا قوة شريفة، لها عناية بمصالح الانسان. وهي التي تُرِى الانسان الرؤيا المبشِّرة والمنذِرَة بما سيكون له في المستقبل أو أحوالة في الخير والشر. أما مصرحاً واما خفياً، ولا تريه هذا النوع من الرؤيا في كل وقت، بل في الوقت (الذي يجب وبالمقدار الذي يجب، وعلى هذا الوجه الذي يجب وفي الحال)[7] الذي يحتاج اليه، على حسب ما يعود اليه صلاحه، اما خاصة له أو عامة له ولغيره.

★ ★ ★

---

١ ب: « ما.

٢ أ: « امكات ».

٣ ب: « الى ».

٤ ب: المسلة.

٥ أ: محسوساته.

٦ ب: « ان ». أ: لن.

٧ ب: مَا بين القوسين ساقط.

الفصل (ح)

في أن هذه[1] القوة الآلهية كيف هي، وبأي شيء تعرف عند كل قوم، ومن أين هي، وما افعالها، وعلى أي وجه وجودها في العالم، والى من يكون[2] عنايتها من الناس اكثر

هذه القوة ليست طبيعية ولا نفسانية، لأن وجودها ليس في موضوع ولا مادة البتة، لا تفعل افعالها بتوسط جسم. فان الانسان إذا رأى شيئاً في المنام فلا يكون هناك جسم يريه الرؤيا، ولا يمكن القوة النفسانية ولا الطبيعية أن تفعلا أفعالها، الا بتوسط الجسم الذي هو موضوعها[3]، وهي موجودة فيه. فان النار وان كانت الحرارة فيها طبيعية، وفعلها الاحراق والاستخان، فلا تُسخِن ولا تفعل الحرارة الا وهي موجودة في (جسم النار الذي) هو موضوعها. ولو[5] توهمتَ الحرارة مفارقة عن جسم النار لا تقتضي الاحراق البتة، لأن الأحراق انما هو للنار، أعني الجسم المركب من موضوع النار وصورتها، لكن بتلك الصورة. وكذلك النفس الحيوانية، وان كانت هي سبب الحركة الحيوانية، فانها لا تتحرك من ذاتها مفردة، ولا موضوعها أيضاً يتحرك مفرداً، بل الحركةُ للجملة المركبة من النفس والبدن. لكن بالنفس لم يكن للقوة النفسانية[6] والطبيعية فعل الا بتوسط موضوعها، وهو الجسم كما بيناه، وهذه القوة تفعل أفعالها من غير توسط الجسم، فليست هي اذا بطبيعية ولا نفسانية، لكن أقوى وأشرف وأكمل منها[7] وهذه قوة الآهية[8] لا على أنها آله أو شيء من الآله تعالى عن ذلك، بل على المعنى الذي يقال أنها فعل صادر عنه[9]. وأنها قوة[10]

---

١ ب: ساقطة.

٢ ب: يكون من عنايتها.

٣ ب: موضوعها.

٤ أ: «جسم الذي النار هو موضوعها».

٥ ب: «إذ».

٦ ب: الانسانية.

٧ أ: منها.

٨ ب: الاهية.

٩ ب: عنها.

١٠ ب: قوة عن مجردة.

مجردة عن المادة، وان[1] كان وجودها في هذا العالم الجسماني، فليس كوجود صورة في موضوع، أو عَرَض محمول في ذات، فيكون وجود تلك الصورة أو العَرْض بالفعل، إذا كان محمولاً لذلك الموضوع على ذلك النحو.

لكن وجود تلك القوة في هذا العالم الجسماني بالفعل، اي ان افعالها تظهر في هذا العالم وتوجد فيه، وإن كان وجودها قبل وجود العالم وهي ـ أعني تلك القوة الآلهية ـ، سارية في جملة العالم، نافذة في جميع أجزائه بالسوية، كالشعاع والضوء المنبث في الهواء. لا على سبيل أن ذلك الضوء صورة أو عَرْض في الهواء، ولا يكون له وجود وقوام بذاته دون الهواء، بل وجوده مستقل بذاته دون الهواء وان كان ساريا في جميع أجزاء الهواء. وليس في العالم فرقة من الناس لهم عقل وروية واعتبار، وحاصل[2] عند البحث إلا وهم يقضون[3] على ان هذه القوة موجودة في هذا العالم ويعرفونها، ويعلمون أن نظام هذا العالم الكائن الفاسد، انما هو بعنايتها بكلية العالم، وبكلها رجع إلى صلاحه العناية التامة بمقدار ما يمكن، ولا يُتوهَم فوق تلك العناية دون (ما)[4] توجد.

ويسمى كل فرقة منهم وطائفة، تلك القوة بأسم آخر. فيسميها الصابئة القديمة، المدبِّر الأقرب. والحكماء اليونانية الفيض الآلهي والعناية الآلهية. والسريانيون: يسمونها الكلمة، وهي التي يقال لها بالعربية السكينة وروح القدس. والفرس والعجم: يسمونها شيد شيدان[5]. والمانوية: يسمونها الارواح الطيبة. والعرب: يسمونها الملائكة والتأييد الآلهي.

---

١ أ: فان.

٢ أ: حاصل البحث.

٣ أ: يقفون على.

٤ أ ـ ب: ساقطة. ولكن لا يستقيم المعنى الا بها.

٥ في أ ـ ب: «شاشنبذان»، ولكنه غير موجود في المعاجم العربية والفارسية، والتصحيح من فرهنك نوبهار لمحمد علي تبريزي ص ٥٥٤ طبع ايران سنة ١٣٤٨، وهو فيه بمعنى نور الانوار، «وشيدريزان» بمعنى نور فياض («شيدا سبهبد» بمعنى روح القدس.

وهذه الأسماء المختلفة تدل على تلك القوة الواحدة، وشأن هذه القوة عظيم جداً، وهي أشرف القوى وأكمل في ذاتها من كل قوة. فلما كان الإنسان أفضل وأكمل نفساً، وأصلح أعمالاً، وأخلص وأصفى نية وطوية، فهذه القوة تكون اليه أقرب، وعنايتها[1] أكمل، ومراعات أحواله وحفظه منها[2] أكثر. حتى انه لو وُجِد انسان وهذه القوة حافظة لاحواله، ومعينة ومعلمة له في الغاية، فذلك الانسان يكون نبياً يوحي اليه.

وفوائد هذه القوة وان كانت عامة لجميع هذا العالم، وعنايتها تصل الى جميع أجزائه بالسوية[3]، فقسطها للناس أكثر، وعنايتها بالنوع الانساني أكمل. أما أولاً: فلأن الانسان أشرف أنواع هذا العالم وأنفسها، والعناية بالاشرف والأكرم انما هي حسب نفاسته وشرافته. وأما ثانياً: فلأن الانسان[4] أحوج الى السياسة والحفظ، وعناية المدبر له من سائر انواع الحيوان.

فان احواله مختلفة، والآفات عليه ممكنة من الوجوه التي ليست[5] لغيره مثل تلك الآفات. ولأنه أعني[6] النوع الانساني محتاج إلى كثير من الكمالات التي لا يحتاج غيره اليها. فواجب اذا ان يكون العناية من القوة الآهية بالناس أكمل، وصرف الآفات[7] عنه أكثر.

ومن جملة الناس من يكون عنايتها له أخص، ورعايتها أتم. اما في النوم بأن تريه وتنذره[8] بكون الاشياء، وأما في سائر الاحوال بحسن[9] رعايته وحفظه من الآفات، وهدايته الى السعادة والغبطة.

---

١ أ: عناياتها.
٢ ب: ساقطة.
٣ أ: ساقطة.
٤ في ب: «انسان».
٥ ب: ساقطة.
٦ ب: أحسن.
٧ ب: الاوقات.
٨ ب: انذرة.
٩ ب: يحسن.

فرقتان من الناس: احداهما الملوك العادلة، الجميلة الأخلاق، الرضية المذاهب، المحمودة السير. والأخرى الأفاضل من الحكماء والعلماء، الصحيح الاعتقاد والاجتهاد. وانما كانت العناية من القوة الآلهية بهاتين الفرقتين أتم، لكثرة منافع الناس الآخرين منهما. وفنون الفوائد أتم منهما، ومصالح أحوالهم ومناظم اسبابهم بهما. حتى لو تُوهِمَ العالم خالياً من هاتين الطبقتين من الناس لخرب العالم، وهلك الناس جميعاً في أقصر مدّة وأسرع زمان، من مغالبتهم وعدوان بعضهم على بعض.

فلهذا المعنى يكون عناية القوة الآلهية بهاتين الفرقتين عن جميع الناس أتم وأكثر، والمحافظة منها عليهما أكمل وأرشد، لكثرة الخيرات الصادرة عنهما، والصلاح من دونهما في أبناء الناس، لأنهما مطابقتان[1] بالأفعال لغرض هذه القوة وافعالها، الموافقة لمقصودها في استبقاء هذا العالم وعمارته.

فان غرض هذه القوة وقصدها، صلاح هذا العالم الكائن الفاسد ونظامه بمشيئة الله (تع). وكان هاتان الفرقتان لهذه القوة بمنزلة الخلفاء على غيرهما من الناس، لطلب مصالحهم لهم، واجتلاب[2] منافعهم اليهم، ورفع الفساد والشرور عنهم، (وهذه القوة ترشدهما)[3] وتحفظهما وتنصرهما في الشدة، أكثر ما لغيرهما، والآفات والبلايا لهما أيضاً أكثر مما لسائر الناس لأن أمثالهما[4] في الحظ والشرف والعداوة[5] والحساد فيهم أكثر. لذلك بحسب مراتبهم وعظم شأنهم ونفاسة نفوسهم. ومن كان منهم أعني من الملوك والخلفاء ـ أشرف وأجل. فعدّوه كذلك، والطمع اليه لأوليائه[6]، وفيه لأعدائه أقوى. فلا بد من أن يكون عناية الحافظ[7] لهما بحسب كثرة منافعهما، وجلالة قدرهما. ولو كان الملك عالماً حكيماً عادلاً خيراً، كان في الغاية القصوى من الكمال والشرف الانساني، وعناية هذه القوة الآلهية تكون اليه أكمل وأتم.

---

١ ب: مطابقتين.

٢ ب: اختلاف.

٣ العبارة بين القوسين غير موجودة.

٤ أ: مثالها.

٥ أ ـ ب: العلاوة.

٦ ب: للاولياء.

٧ أ: الحافظة.

الفصل (ط)

في رأي أرسطاطاليس في القوة

أما الفيلسوف أرسطاطاليس، فيسمى هذه القوة الآلهية العقل الفعّال، في كتابه الموسوم. بالحاس والحسوس★. حيث يذكر الرؤيا فيقول: أن الرؤيا الصحيحة والروحانية انما هي تصور العقل الكلي[1] للعقل الجزئي[2] في النوم. وذلك أن الله تعالى إذا قدر للانسان شيئاً، يخبره[3] وينذره بتوسط هذا العقل الكلي، ويُرِى نفسه صورة ذلك في النوم، ليكون علامة ودلالة على ما يصل اليه في المستقبل. ولا يخلو هذا من نوعين: أما أن يكون خاصاً يدل على حال ذلك الانسان، أو عاماً يدل على حاله وحال غيره، أو يدل[4] على أمر يحدث في العالم لجميع الناس. كما رآه هرقل الملك واستحضر المعبّرين، فأخبروه بما تفرّسوا في رؤياه، وعبّروا عن حديثهم فيها. فلما نام رأى ثانياً ذلك الشخص الذي رآه الرؤيا بعينه يقول له: ان تعبير رؤياك ليس كما زعموا، ولكنه كذا وكذا. فعلم هرقل تعبير ذلك ثم قام وطاف حول الأرض، وسوى الممالك في الجبال والصحاري والبحار، وقسّم الاقاليم ووضع الطرق والمذاهب، وميّز أصناف الناس. فمن ههنا استبان أن سبب الرؤيا الحق هو الله سبحانه، وانه يخبر الناس[5] بتوسط العقل الكلي بما سيكون له في المستقبل، أو يكون لجميع العالم.

فهذا العقل الكلي كالمتوسط بين الباري تعالى ونفس الانسان الجزئية. يبدع الله تعالى[6] صور الكائنات فيه دفعة، ثم كلما هو دونه على الترتيب، الى أن يصل الى الانسان، فيقف على فائدة تلك الرؤيا. فهذا رأي الفيلسوف في هذه القوة.

---

١ أ: ساقطة.
٢ أ: الجزري.
٣ أ: لخيره.
٤ أ: و.
٥ ب: الانسان.
٦ ب: ساقطة.

★ لعله كتاب الحس والمحسوس الذي وجد ضمن كتاب النفس لابن رشد (مات سنة ٨٩٥ هـ - ١١٩٨ م) وهو محتو على علم النفس لارسطاطاليس.

الفصل (ي)

في أن الرؤيا لا تراها القوة المخيلة فحسب، لكن القوة المفكرة والقوة الحافظة تعملان أعمالها معها. وبالجملة القوى العقلية تعمل كل واحدة منها عملها

ليس الرؤيا للقوة الخيالية من القوى العقلية خاصة فقط، بل تعمل القوة المفكرة والقوة[1] الحافظة فيها أعمالها. فان الانسان إذا رأى صورة شيء في النوم فليس لأن تلك الصورة قد ظهرت في القوة الخيالية فحسب، ولكن القوة الخيالية تؤدي تلك الصورة الى القوة المفكرة حتى تفكر في أمرها، وتقف على أن تلك الصورة ما هي، وتعرف خيرها من شرها، ونفعها من ضررها[2]. كالانسان الذي يرى في النوم أن الاسد والحيوان المؤذي قصده. فان المفكرة تميز ذلك[3]، أن هذا الحيوان ضار مهلك للانسان، فيجب أن يهرب عنه. فيقصد الى الهرب والى دفع ضرره عنه هكذا تعرف وتُميز صورة الإنسان في النوم. حتى ربما تناظره وتنظر في عواقب الامر الذي يشرع فيه. ربما يختار شيئاً على شيء آخر، وربما يحتج بحجج، وتأتي بدلائل على حصره فيما يستقصي[4] في البحث، فيما[5] هو فيه من الصلاح والفساد في النوم، فتؤثر هذه الحالة أعني[6] الرؤيا والتمييز فيها، واختيار الافضل من أرداها منها في بدنه، كما يؤثر الشيء الطارىء على الانسان في بدنه من التغيير في اليقظة، فيصفرّ ويبكي ويذعر عن رؤيا الاشياء الهائلة، ويحمّر ويضحك ويهتزّ ويفرح من الرؤيا الحسنة النافعة.

في النوم كما هو في اليقظة من الاحوال المفرحة والمبهجة[7]. وربما يرى الانسان في

---

١ ب: قوة.
٢ ب: غيرها.
٣ ب: في تلك.
٤ ب: يستقصي.
٥ ب: مما.
٦ ب: عن.
٧ ب: المبهجة الواو ساقطة.

النوم شيئاً فيغضب منه[1]، ويضجر ويغتمّ. فإذا انتبه يبقى معه ذلك الحزن والاغتمام والغضب. وكل هذه انما يكون من التمييز والتفكير، وادراكها انما هو بهذه القوة المفكرة المميزة.

فلا بد اذا من القوة المفكرة تعمل[2] في الرؤيا على حسب ما يؤدي اليها القوة الخيالية مما انطبعت فيها من فنون[3] الصور، وتمييز صور الاشياء كما هي في اليقظة. اذا أدت الحاسة صور المحسوسات الى القوة الخيالية، فتؤديها القوة الخيالية الى القوة المفكرة فتميزها، وتعلم[4] أن تلك الصور ما هي[5]، ولأي شيء هي، ولِمَ هي كذلك، ولماذا يُحتاج اليها، وفي أي وقت تُستعمل.

وبالجملة، كما أن القوة المفكرة تعمل أفعالها من الرؤيا والتمييز والاختيار في اليقظة، كذلك تفعل في النوم من القياس والاعتبار والتمييز. كذلك القوة الحافظة تفعل فعلها في النوم كما في اليقظة. فان القوة الخيالية اذا رأت صورة في النوم، فالقوة الخيالية تحفظها[6] وتبقى فيها، الى أن ينتبه الانسان، وتلك الصورة محفوظة قبل النوم الى القوة الخيالية من الاحوال الماضية. كما يَسأل الانسان الذي يرى الرؤيا انساناً[7] آخر عن شيء مضى، فيُخبِر كما حفظه في اليقظة.

وبالجملة تعمل القوة الحافظة في النوم من عرفان الأشياء وادراكها للقوة الخيالية كما هي تعمل في اليقظة، في تحفّظ ما أدت القوة الخيالية اليها بتوسط المفكرة. ومرة يعيد اليها ما قد حفظته[8] وتذكّرها لها.

فقد بان اذا أن هذه القوى العقلية الثلاث: أعني الخيالية ـ والفكرية ـ والحافظة، كل واحدة منها تعمل أعمالها في النوم، وإنما ذلك كذلك لانها ليست محتاجة الى

---

١ ب: ساقطة.
٢ ب: ساقطة.
٣ في أ: من العيون ما لصورة.
٤ ب: هو تعلم.
٥ ب: هو.
٦ أ: تحفظ. ب: تحفظه.
٧ أ ـ ب: «انسان».
٨ أ: «حفظ».

النوم والسكون، أو هي تعجز وتضعف عن أفعالها دائمة، فتعيا وتكل كالأعضاء الحيوانية على دوام الاستعمال، فتحتاج الى السكون والدّعة[1]، أو شيء يمنعها عن الافعال من داخل أو من خارج، لأن القوى العقلية لا تعمل بالآلات الجسمانية البتة.

★ ★ ★

الفصل (يا)

في قسمة الرؤيا، وما الصواب منها وما الخطأ، وأي نوع يُعبَّر من أنواعها وأي نوع لا يعبَّر وكيف تميز الصحيح من السقيم، ومن أين يعرف

قد بينا قبل، أن أصناف الرؤيا أربعة:

- أحدها الذي يكون من تغيير مزاج الروح النفسانية[2] التي في مقدم الدماغ.

- والثاني يكون مما أحسه قبل النوم بعهد قريب، وصورة ذلك المحسوس باقية في القوة الخيالية، ولم تضمحل عنها بعد. كالانسان رأى قبل النوم شيئاً[3]، فإذا نام رأى[4] كأنه يتصرف فيه.

- والثالث يكون مما قد تفكَّر فيه وتدبر فيه قبل النوم بمدة قريبة. فالقوة المفكرة قد أحضرت صورة ذلك الشيء الذي كان تفكّر فيه الانسان للقوة الخيالية، أما في الاشياء التي مضت أو من المنتظر، أو من الحال. فتلك الصورة ايضاً تكون باقية في القوة الخيالية، فإذا نام الانسان رأى كأنه يشرع فيه.

وقلنا أنه لا تعبير لها[5] الثلاث[6]، لأن أسبابها ليست من القوة الآلهية التي ترى

---

١ ب: «الذمد».
٢ أ: «الحيوانية».
٣ أ: «سبباً».
٤ أ: «يرى».
٥ أ: «بهذه».
٦ أ ـ ب: «الثلثة».

الانسان صورة الكائنات في المستقبل. بل إنما كان صورها موجودة في القوة الخيالية (قبل النوم على الوجوه التي بينا، فاذا نام الانسان اندفعت القوة الخيالية)[1] في تركيبها وتفصيلها والتصرف فيها كما شاءت. والتي تكون من تغيّر مزاج[2] الروح الخيالية[3] من جملة الثلاثة. فهي كما يراها المُبرسِم★ والمحموم والمجنون من الخيالات الفاسدة الباطلة، التي لا حقيقة لها البتة.

ـ وأما الصنف الرابع فالذي يكون من الله سبحانه، فهو على نوعين:

ـ احدهما الذي يكون مصرَّحاً، وهو الذي يُرِي الانسان في النوم شيئاً فيرى في اليقظة ذلك بعينه. وهذا لا يحتاج الى التعبير، لأنه كالعيان الذي لا يحتاج الى الشرح والبيان. وأكثر هذا النوع من الرؤيا إنما هو في أوقات الشدائد، ونزول المهمات على الانسان وغيره فيها، وفي المضايق التي يبتلي الانسان بها. لا سيما[4] عند يأسه مما يرتجيه. واذا رأى الانسان في مثل هذه الاحوال، رؤيا تفرّس أو تيقَّن أن ما رآه[5] في المنام يكون كذلك في اليقظة، أما أنها مطابقة أو مناسبة لأحوال التي يتناسبها، إما بالتخلص عما[6] يخاف منه، أو بالبلوغ الى ما يرتجيه. فالقوة الآلهية تُصرِّح للانسان في مثل هذه الحالة، ولا تُريه الأشياء على سبيل التمثيل، لئلا يشتبه عليه الامور ويتحيَّر في تعبير رؤياه، ولا يقف عليه بسرعة. فيكون في مدة استنباطه واستخراجه هلاكه وفساده. لان هذه القوة الآلهية تُعين في توخي مصالح الانسان، كما ذكر جالينوس في★★ كتاب الفصد، انه عرض له ورم بين الحجاب والكبد، وعالجته بما أمكن وبالغت بقدر الطاقة فلم ينفع، ولم ينجح فتحيرت[7]، وانقطع رجائي في السلامة

---

١ ب: ما بين القوسين ساقط.
٢ ب: «المزاج».
٣ كذا في النسختين.
٤ أ: «سيما» ـ ب: وسيما.
٥ أ: «يراه».
٦ ب: «عنه».
٧ ب: «فتحير».

★ المبرسم: المصاب بالتهاب في الحجاب الذي بين الكبد والقلب.
★★ الطبيب الاغريقي المعروف (٢٠٢ ـ ١٣١ قم) تأثر به الاطباء العرب.

والحياة. فرأيت في النوم انسانا يشير علي بفصد العرق الذي بين الخنصر والبنصر من يدي اليسرى. فلما استيقظت فصدت ذلك العرق، وأخرجت الدم منه فبرئت[١] من تلك العلة. ولم أعلم أن ذلك العرق يُفصد، ولم أسمع انه ُفصِد قبل ذلك، وأن في اخراج الدم منه منفعة.

وحكى هذا حكاية في كتابه في حيلة البرء، أن رجلا قد ورم لسانه وعظم، حتى لم يكد يسع في فيه. وعالجته أنا وغيري من الاطباء بكل ما علمنا من المعالجة، فلم يبرأ. فأعرضنا عن مداواته وسلم نفسه الى الهلاك. فرأى الانسان في النوم أن انساناً يقول له: خذ الحشيش الفلاني، واعصره ودقه وتمضمض حتى تبرأ[٢] تصلح. فلما دخلت عليه قص علي رؤياه، فرأيتها موافقة للقياس الطبي. فجربت ذلك عليه، فبرأ الانسان من تلك العلة بتمامه.

وأريباسيوس[٣] يحكي في كتابه الكبير[٤]: أنه[٥] كان رجل عرض له في المثانة حجر عظيم، وداويته[٦] بكل دواء يصلح ليفتت الحجر، فلم ينفع البته، وأشرف على الهلاك، فرأى في النوم ان انسانا أقبل عليه وفي يده طائر صغير الجثة، وقال[٧] له: هذا الطائر يسمى فلانا، ويكون في موضوع كذا. فخذه واحرقه، وتناول من رماده[٨] بمقدار كذا، حتى تسلم من هذه العلة. فلما انتبه فعل ذلك، فخرج الحجر من مثانته متفتتا

---

١ في ب: « فبرأت ».

٢ ب: « تبردا ويصلح ».

٣ أ ـ ب: « اريناسيوس » والصحيح من كتاب تاريخ الحكماء وتاريخ الاطباء لاسحاق بن حنين المطبوع في مجلة (Orient, Vol, 7, 1954, N°142) .

٤ أ: ساقطة.

٥ أ: « ساقطة ».

٦ ب: « دواته ».

٧ أفعال.

٨ أ: زيادة.

كالرماد وبرء برءاً تاماً. والسري الحاسب[1]، يحكي في كتاب المواليد، أنه كان مع المعتصم في بعض أسفاره. فنام في خيمته، فرأى انسانا يقول: قم واعجل واهرب، فان الافعى قد قصدت اليك[2] لتقتلك قبل أن تلذغك. فخاف من قوله فانتبه، فرأى الافعى[3] وبينه وبين الافعى[4] قدر ذراعين، مقبلة[5] عليه فهرب عنها ونجا[6].

ويحكي عن المعتصم: انه رأى انسانا في النوم يقول له، الى متى لا تطلق عن منصور الحمّال[7] وتحبسه ظلما. فلما انتبه وتفكر فيه فلم يعرفه، ولم يكن يسمع بأسمه. فاستحضر حرسة سجنه[8] يسألهم عن هذا الرجل، فطلبوه حتى وجده، فاستحضر مجلسه واستبحث عن شأنه، فالقاه محبوساً بغير جناية. وكان رجلا صالحاً فأطلقه وربه★[9] وسرحه.

وجعفر بن قدامه[10] كان مع يحي بن عدي[11] في الدرس، فلما أشرف على الموت،

---

١ ب: «السري الخاسر»، لعله سلم الخاثر الذي كان شاعراً لكنه مات في سنة ١٨٦ هـ قبل عصر المعتصم (٢١٨ هـ - ٢٢٧ هـ) - أ: السري الحاسب.

٢ في أ: «الهلاك».

٣ ب: ساقطة.

٤ ب: ساقطة.

٥ ب: منصلة.

٦ أ: فنجي.

٧ في ب: «الجمال».

٨ ب: حنه.

٩ ب: «رنه» أ: «ربه».

١٠ ب: «ابو جعفر بن قدامة» لعله جعفر بن قدامة أبو قدامة الكاتب البغدادي صاحب «نقد النثر والشعر»، في سنة وفاته اختلاف شديد - قيل أنه مات سنة ٣١٠ (انظر نقد النثر ١٩٤٠ ع، القاهرة ص ٢٥) وكيف ذلك اذا كان يحي بن عدي زميله في الدرس

١١ هو أبو زكريا الفيلسوف صاحب تصانيف كثيرة (٢٨٣ - ٣٦٤ هـ). ونقل الى العربية بعض كتب اليونان ومنها كتاب النفس لارسطو. ومن الشكوك فيه أن يكون زميلا لابي جعفر في الدراسة.

★ ربه: اصلح حاله وانعم عليه.

أودع كتبه عند رجل من أصدقائه، ليأخذ[1] الناس منه وينتفعوا بها. وأوصى أن لا يمنعها عن مستحقها[2]، ومضى لسبيله. فلما امتدت الايام عليها باع هذا الرجل تلك الكتب، وعزم على الخروج من مدينة السلام مع الحاج الى خراسان، وقبل أن يسلم الكتب من باعها منه، رأى يحيي بن عدي في النوم جعفر بن قدامة أقبل عليه وقال له: ألا ترى غدر هذا لرجل، أودعت كتبي عنده فباعها، وعزم على الخروج غداً ولم يسلم الكتب بعد، الا أنه يخرج غداً مع القافلة، فاستحضرْه وعظْه. فدعاه يحيي بن عدي وحكي له رؤياه، فوقع في قلبه رعب وارتعد من الخوف، وقال: ندمت على ما فعلت. فعاد الى منزله وأقال البيع، وحلف أنه لا يبيع منها كتابا البتة ولا يضيعه في حياته.

ولما قرب خروج فخر الدولة[3] من الدنيا، ظلم واعتسف، وعَنُفَ على رعيته، وقام بأنواع المطالبات لهم، وخاصة لاهل قزوين. فرأى رجل[4] في المنام أباه ركن الدولة، فقال له: لِمَ لا تقول لهذا الشقي كم تؤذي الناس ولم تخف الله تعالى. وقد بقي من عمره مدة خسمة أيام. فندم وتأسف واغتمَّ، وأمر بتخليص[5] الرعية. ولم يزد عليه أسبوع حتى مضى لسبيله.

وكانت بطبرستان امرأة مستورة صالحة صائمة، وكان لها ابن[6] ضائع. وهذه المرأة قد ادخرت من الدراهم[7] مقداراً لتدفع بها يوماً شدةً وبلاءً. فماتت المرأة وابنها غائب. فلما رجع الابن الى طبرستان وحالت عليه الاحوال، فأخذه السلطان

---

١ ب: « ليندرس ».

٢ ب: « ساقطة ».

٣ هو أبو الحسن بن ركن الدولة ابن بويه، كان عاملا عل العراق مات سنة ٣٧٨ هـ وكان أبو الحسن بن بويه الثاني من الاخوان الذين أ قاموا الدولة الديلمية، مات سنة ٣٦٦ هـ.

٤ أ: رجلا.

٥ ب: يتخلص.

٦ ب: أي ضائع.

٧ ب: الدراهم له.

وطمع فيه، وحُبِس وطولِب. فرأى في النوم أمه تقول له: لم لا تستخرج من موضع كذا، ما دفنت لك فيه لمثل هذا اليوم الذي ابتليت به، وخلصّ نفسك به. فانتبه الرجل وذكر هذه الرؤيا للموكلين به، فخرجوا الى ذلك الموضع[1]، واستخرجوا تلك الدراهم ودفعها اليهم وتخلص من البلاء.

وأمثال هذه الرؤيا كثيرة، وانما تكون في أوقات الشدائد والتحيُّر[2] في الامور المخوفة العظيمة[3]. وتُرى عند الوقوع في ذنب كبير، وعند حصول ثواب عظيم. وقلما تكون هذه الرؤيا في الامور السليمة واليسيرة المأخذ. وتقل في الاحوال التي لا تحتمل المدة والمهلة. فان الرؤيا اذا لم تكن مصرَّحة في أوقات الشدائد ومضائق الامور، فربما لا يُمهَل الانسان، فيكون فيها هلاكه.

وأما النوع الآخر من الرؤيا الالهية، وهو الذي لا يكون مصرحاً بل[4] خفياً: كما يرى الانسان في النوم شيئاً مناسباً لما يصل اليه في المستقبل، أو مشابهاً لاحواله. فيحتاج الى التعبير والتفكّر فيها لا محاله. اذ ليست هذه الرؤيا من الرؤيا التي لا فائدة فيها ولا أصل لها. ولا ايضاً من نوع المصرَّحة التي لا يحتاج الى تعبيرها لوضوحها، بل هي مفتقرة الى التفكر في عواقبها وكيفية حالها عند المصير[5] اليها، ويجتهد في استخراج تعبيرها، لأن فيها تقدمة المعرفة بالكائنات في المستقبل.

★ ★ ★

---

١ ب: ساقطة.

٢ ب: ساقطة.

٣ ب: ساقطة.

٤ في ب: « لا ».

٥ ب: « المعبر ».

الفصل (بب)

في أن الرؤيا المبشرة فائدتها ابطأ ظهوراً، والمنذرة أسرع وجوداً، ولم هي كذلك

هـذه القـوة الآلهيـة، التي هـي سبـب الرؤيـا الحق المنـذرة والمبشرة للانسـان، بالمقدورات من الخير والشر في المستقبل. فان كان المقدور له شراً، فهذه القوة الآلهية تؤخر انذاره به[1]، ليكون مدة اهتمامه[2] في[3] اغتمامه، والخوف والفزع من الوقوع فيه والوصول اليه أقل، فإذا كان ذلك الوقت ليكون ذلك الشر المقدور للانسان أنذرته هذه القوة الآلهية. اذ لا بد من نزوله على الانسان، كما قدره الله عليه.

فهذا هو السبب في أن تعبير رؤيا الشر أسرع ظهوراً، لأن المدة بين الرؤيا وبين ظهورها أقل كما قلنا. وأما اذا كان المقدور خيراً، فهذه القوة تستعجل في تصوير ذلك الخير للانسان في رؤياه وأخباره، قبل نزوله ووصوله اليه[4] بمدة بعيدة، ليكون الفرح منه أكثر والابتهاج به أتم. هذا هو السبب في أن تعبير رؤيا الخير ابطـأ ظهوراً، لامتداد مدّة التي بين الرؤيا وبين ظهورها.

ثم الأمر ليس كما ظنه الناس، بأن تعبير رؤيا الخير ووصوله الى[5] الانسان ابطأ، وتعبير رؤيا الشر ووصوله اليه[6] أسرع، بل الرؤيا التي هي الخير ترى (قبل وصولها)[7] بعهد بعيد، ورؤيا الشر تُرى حين نزولها على الانسان. ومن ظن في سرعة ظهور الرؤيا وبطؤها على غير ما وصفناه فهو خطأ.

وكثيراً ما يكون بين رؤيا الانسان التي تدل على الفرح، وبين حلولها عليه ووصولها اليه، مدة بعيدة لما بينا. ويرى الانسان في هذه المدة منامات كثيرة، حتى

---

١ أ: ساقطة.
٢ ب: « احتمامه ».
٣ أ: « و ».
٤ ب: ساقطة.
٥ ب: ساقطة.
٦ ب: لانه.
٧ ب: ما بين القوسين ساقط.

يشتبه عليه ما يصل اليه أنها كانت تعبير رؤياه.

فاما الرؤيا التي هي منذرة بالشر والحزن، فان القوة الآلهية اذا علمت أن[1] الآفة نزولها على الانسان واجب ولا مهرب له منها ولا حيلة في دفعها، انذرته بها وقت حلولها، انما فعلت ذلك كذلك اشفاقاً منها على الانسان، ليكون مدة خوفه وحزنه أقل.

★ ★ ★

الفصل (بج)

في الفرق بين الرؤيا وبين الزجر والفال★ ومن أي وجه تكون المناسبة بينها

الفرق بين الرؤيا[2] وبين الفال والزجر: أن الانسان إذا رأى أو احس شيئاً على سبيل الاتفاق من غير قصد الى رؤياه، أو سبب من غيره في أن يريه ذلك الشيء، فوافقه أو استحسنه أو فرح بلقائه[3]، فيقال[4]: استدلّ بذلك على حصول مراده، ونيل مرامه. فتمنى نفسه بأنه إذا كان الذي حسبته موافقاً لي، فلعله يكون مناسباً لما أطلبه وأقصد اليه. وهذا يسهل عليّ أمره وأبلغ اليه كما أريد. وهذا الاستدلال ضعيف جداً، لأن الشيء الاتفاقي الذي به تفاؤل الانسان، لا تعلّق له بمقصود البته، ولا هو بسبب المؤنة ووجوده، ولا هو معين له ولا مانع أيضاً للانسان عن مقصوده وأما في النوم فيتصور[6] الانسان بالقصد ويُحكي عليه بما هو كائن له، ومقدور عليه، ليستدل الانسان به على ما هو يصير اليه. لا على سبيل أن ما يراه في النوم هو

---

١ ب: لانه.
٢ ب: « الفال ».
٣ ب: ساقطة.
٤ ب: « فيق ».
٥ ب: « بما ».
٦ ب: « يتصور ».

★ الزبر: التكهن. والفال: ضد الشؤم.

سبب لكون ذلك الامر، بل على سبيل أنه مثال[1] أو شبيه أو دليل على كونه، ليستدل به على كيفية ذلك الامر، وعلى أي وجه يكون وقت وجوده. وليس الأمر في الفال والزجر كذلك، لأنه لا يمكن أن يقال أن الشيء الذي يتفاءل الانسان به سبب ما يقصد، وأن غيره يريه مثال ذلك الشيء، ليكون دليلاً على ما سيكون له، وليستدل على كيفية مطلوبه بما رأى مثاله بالحس. ولأن الشيء الذي يتفاءل به الانسان ليس سببه القوة الآلهية، كما انها هي سبب للرؤيا الحق ولا[2] تريه شيئاً على أنه دليل لكون شيء آخر. فان الاشياء التي بها يتفاءل الانسان هي أشياء موجودة لأغراض ومقاصد، غير ما يتفاءل به ولا يمكن الاستدلال بها على ما سيكون فيها.

وأما الرؤيا فليس هي شيء موجود بصفاته ولا[3] غرض ولا قصد، سوى حين الرؤيا، ولا لمن[4] صوَّر الرؤيا للانسان له[5] غرض وقصد، سوى انذاره أو دلالته على ما سيكون في المستقبل ليستدل الانسان بها عليه، ويكون له تقدمة المعرفة بما لم يكن بعد وسوف يكون.

وان لم يذكر أحد في الفرق بين الرؤيا والفال الاصول التي ذكرناها، الا انه يعلم أن بينهما مناسبة[6]، وهي بأن الامر لم يكن بعد وسوف يكون في الفأل. فيستدل الانسان على كونه بما يرى شيئاً مناسباً لذلك الامر بالحس فيتفاءل به على كونه. والرؤيا تدل على ما هو غير موجود وسوف[7] يوجد في المستقبل. ويرى الانسان صورة ذلك الموجود بعينه أو شيئاً مناسباً له على سبيل التخيل بالقصد لينذره أو يبشره به.

« انتهى ما جاء في رسالة تأويل الاحلام كما هي منشورة »

---

١ ب: « مثاب ».
٢ أ ـ ب: لان.
٣ أ ـ: « انه » ب: « له ».
٤ ب: من.
٥ ب: ساقطة.
٦ ب: ساقطة.
٧ ب: ساقطة.

الرسالة العاشرة

فصل خاص في أنواع الرئاسات* (ريطوريقا) الخطابة

وأما النظر في وضع السنن فأنه اعظم هذه الأقسام جدوى وأفدحها قياما به، فينبغي ان يكون المشير فيه عارفاً بأنواع المدنيّات الأربع، والأحوال الخاصّة بواحدة واحدة، منها صلاحها وفسادها، وهذه الأربع منها:

١ ـ الديمقراطيّة: وهي التي يتساوى فيها اهلها، فاضلهم ودنيّهم في استحقاق العقوبات والكرامات والرياسات. وتكون الرياسة فيها لمن اجمعوا على ترويسه او روسّه رئيسهم الأول.

٢ ـ ومنها خساسة الرياسة: وهي التي تكون بسبب زيادة اليسار. وتنقسم الى رياسة التغلب: وهي ان تكون الرياسة فيها لمن يغلب يسارة. والى رياسة القلّة: وهي ان لا تكون الرياسة بالتغلب بل يروّس من احتيج الى يساره. ورياسة التغلب لا تثبت اذا كثر فيها الرؤوساء، وأما رياسة القلّة ـ ما دامت رياسة القلّة ـ فلن تضيرها كثرة الرؤساء، اللّهم الاّ ان تنتقل الى رياسة اخرى.

٣ ـ ومنها وحدانيّة الرياسة: وهي ان يكون غرض الرئيس فيها طاعة الرعيّة وعبوديّتهم، ويتمكن من ذلك بفضيلة فيه من بسطة جسم او تدبير يحفظهم به من العدو، وتقوم في عوارضهم، او بالأرث. ويكون الغرض فيها الكرامة، ومهما اتفق ان كثر فيها الرؤوساء لم يثبت ان تفسد وتنتقل الى رياسات اخرى لا سيّما التغلبيّة.

---

* هذه الرسالة فصل أخذناه من كتاب الشفاء (فصل ريطوريقا). انظر القسم الاول، ص ١٩٦.

٤ ـ ومنها الارسطوقراطيّة، وهي الرياسة الفاضلة الحكيمة: وهي ان يكون الرئيس ازيد الأمّة فضيلة، وتكون مراتب القوم بحسب فضيلتهم، إمّا الفضائل النفسانيّة، وامّا الفضائل في الصناعات، فيكون فيها رئيس المدينة افضلهم وأحكمهم وأتقاهم. ثم تتشعب دونه الرياسات فتكون رياسة الصنّاع لأفضلهم في الصناعة وأبصرهم بأنحاء الصناعة، وأحسنهم معاملة فيها، ورياسة حفظة المدينة لأشجعهم وأعرفهم بأحوال المقاتلة. ثم تتشعب ايضاً تحت كلّ واحد ممن هو دون الأول رياسات أخر حتّى ينتهي الى افناء الناس فلا يكون في هذه المدينة واحد إلاّ وله تقدم وتأخر محدود بحسب فضيلته ونقصانه في بابه.

وهذه الرياسة ان تركّبت بحسب فضيلتي العلم والعمل سمّيت سياسة الأختيار. وهذه السياسة مقتدية بالسياسة الألهيّة في ترتيب العالم في اجزائه وبدن الأنسان في اجزائه، وليس فيها شيء معطّل لا فائدة فيه. وهذه السياسة قلّما توجد في العالم، وان وجدت فعسيراً ما تنقلع. فان انقعلت، انقلعت الى سياسة الكرامة، ثم الى سياسة التغلّب. وهذه السياسة يمكن ان يتولاّها عدّة، ويكون جماعتهم كنفس واحدة لأنهم انما يأمون نحو غرض واحد. فهذه هي المدنيّات البسيطة. وأفضلها سياسة الملك ثم سياسة الأختيار، ثم سياسة الكرامة، واخسّها سياسة التغلّب ثم سياسة القلّة، ثم سياسة الجماعيّة. وقد يتركب من هذه السياسات مدنيّات.

كما ان السياسة الموجودة في بلادنا هي مركبة من سياسة التغلب مع سياسة القلّة مع الكرامة وبقيّة من السياسة الجماعيّة وان وجد فيها شيء من سياسة الأختيار فقليل جداً.



الرسالة الحادية عشرة

رسالة البرّ والإثم ★

للشيخ الرئيس ابي علي بن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم

ومن أيّ الافعال هي تلك، فمتوسطات الأفعال. فان الافعال، متى كانت متوسطة، تسبب الخلق المحمود، ومتى فُعلت بعد حصول الخلق المحمود، حفظته على حاله. ومتى كانت زائدة[1] على ما ينبغي، أو ناقصة، فانها ان كانت قبل حصول الاخلاق، لَسببت الاخلاق القبيحة، وان كانت بعد حصول الاخلاق الجميلة فانها تزيلها. والحال في ذلك كالحال في الامور البدنية، كالصحة مثلا، فانها، متى كانت حاصلة، فينبغي ان تحفظ. ومتى لم تكن حاصلة، فينبغي ان تكتسب. والتي بها تكتسب هي الاعتدال في الطعم والتعب والراحة وسائر[2] الاشياء التي تعرفها صناعة الطب. فان تلك، متى كانت متوسطة، تسبب الصحة إذا لم يكن صحة، وتحفظ الصحة متى حصلت.

وكما ان التوسط، فيما يكسب الصحة للبدن او يحفظها عليه، انما يقدر بأحوال الابدان التي تُعالَج، ويقدَّر ذلك بحسب الازمان. فان الذي هو حار باعتدال عند بدن وقد يمكن ان يكون ازيد مما ينبغي عند بدن « عمرو ». ولذلك ما هو في الشتاء

---

١ في الاصل: زايدة.

٢ في الاصل: ساير.

★ عن هذه الرسالة، انظر القسم الاول، ص ٢١٨.

حار باعتدال عند بدن ما، عسى ان لا يكون معتدلاً لذلك البدن بعينه في الصيف. كذلك التوسط في الافعال، انما يقدَّر بحسب الحين، وبحسب المكان، ما منه يكون الفعل، وبحسب ما من اجله يكون الفعل، وبحسب ما فيه يكون الفعل.

وكما ان الطبيب متى صادف البدن اميل للحرارة ازال ذلك لمقابل الحرارة وهي البرودة، وإذا وجده أميل الى البرودة ازال ذلك بالحرارة، كذلك[1] متى صادفنا انفسنا مالت الى الخلق الذي هو من جهة الزيادة، فينبغي ان نزيل ذلك بالذي هو من جهة النقصان.

وإذا صادفنا انها مالت الى الذي هو من جهة النقصان، جذبناها الى الذي من جهة الزيادة، الى ان نقفها على الوسط، بحسب تحديدنا الوسط. فالوجه في ذلك ان نعودها الافعال الكائنة[2] عن ضدها كلما صادفناها عليه. وذلك ان ننظر: فان كان ما صادفناها عليه هو الزيادة، نعوّدها فعل ما يصدر عن الناقص، وان كان (ما)[3] صادفناها عليه من جهة النقصان، فعلنا الافعال الكائنة[4] من جهة الزيادة. ونكرر فعل ذلك زمانا، ولا نزال كلما صادفنا انفسنا مالت الى جانب، أملناها الى الجانب الآخر. اعني، كلما رأينا انفسنا مالت الى الزيادة جذبناها الى النقصان، وإذا مالت الى النقصان جذبناها الى الزيادة، الى ان نبلغ الوسط أو نقاربه.

وينبغي ان نعلم ان الانفس الانسانية ليس فعلها الذي يخصها ادراك المعقولات فقط، بل لها لمشاركة البدن، افعال اخرى تحصل نفسها بها سعادات. وذلك اذا كانت تلك الافعال سابقة الى العدالة. ومعنى العدالة ان تتوسط النفس بين الاخلاق المتضادة فيما تشتهي وفيما لا تشتهي، وفيما يُغضِب وفيما لا يُغضِب، وفيما تريد به الحياة ولا تريد.

والخلق هيئة تحدث للنفس الناطقة من جهة انقيادها للبدن، وعسر انقيادها له.

---

١ في الاصل: لذلك.
٢ في الاصل: الكاينة.
٣ ما بين القوسين لم يرد في النص.
٤ في الاصل: الكاينة.

فان العلاقة التي هي بين النفس والبدن توجب بينهما فعلا وانفعالاً.

والبدن بالقوى البدنية يقتضي اموراً، والنفس بالقوى العقلية تقتضي اموراً متضادة لكثير منها. فتارة تحمل النفس[1] على البدن فتقهره، وتارة تسلّم للبدن فيمضي البدن في فعله. وإذا تكرر تسليمها له، حدث من ذلك في النفس هيئة اذعانية للبدن، حتى يَعسر عليها بعد ذلك ما كان لا يَعسر عليها قبل ممانعته وكفه عن حركته. وإذا تكرر قمعه[2] له، حدث منه في النفس هيئة غالبة، يسهل بذلك عليه من معاوقة البدن فيما يميل اليه ما كان يسهل قبل.

وانما تتصدر هيئة الاذعان وقوع افعال من طرف واحد في النقص والإفراط. وتقع هيئة الاستعلاء بان تجري الافعال على التوسط. فسعادة النفس، في كمال ذاتها من الجهة التي تخصها، هو صيرورتها عالما عقلياً. وسعادتها من جهة العلاقة التي بينها وبين البدن، ان تكون لها الهيئة الاستعلائية.

فالواجب ان تطلب الاستكمال بأن تصور نسبة الامور الى الموجودات المفارقة، فتسعد بذلك للاستكمال الاكمل عند المفارقة. وان الكمال في ان لا تعلق بالنفس هيئة بدنية، وذلك بان تستعمل هذه القوى بالتوسط.

اما الشهوة فعلى سيرة العفة، واما الغضب فعلى سيرة الشجاعة. فمن فارق وهو على هذه الجملة اندرج في اللذة الابدية، وانطبعت فيه هيئة الكمال الذي لا يتغيّر، مشاهداً فيه الحق الاول وما يترتب بعده. وكل ذلك متصور في ذاته، وهو كمال ذاته من حيث هو النفس الناطقة، وهو الملذّ الحقيقي، وان لم يشعر به في البدن. وبعبارة اخرى، **ان السعادة الانسانية لا تتم الاّ باصلاح الجزء العملي من النفس في ذلك، بان تحصله ملكة التوسط بين الخلقين الضدين.**

---

١ وردت في الاصل البدن.

٢ اي قمع النفس للجسد، وكثيرا ما يستعمل ابن سينا « النفس » في صيغة المذكّر.

٣ وردت بدون نقط، كمعظم هذه الرسالة، خاصة لحرفي (الباء والتاء).

أما القوى الحيوانية فبأن تحصل فيها هيئة الاذعان. واما القوى الناطقة فيها هيئة الانفعال والاستعلاء. واذا قويت الحيوانية وحصل لها ملكة استعلائية، حدث في النفس الناطقة هيئة اذعانية، واثر انفعالي قد رسخ في النفس الناطقة، من شأنها ان تجعلها[٢] قوى العلاقة مع البدن شديد الانصراف اليه.

واما ملكة التوسط، فالمراد منها المبرّة عن الهيئات الانقيادية، وتنقية النفس الناطقة بل ميلها، مع افادة هذه الاستعلاء والمبرة. وذلك غير مضاد لجوهرها، ولا مائل[١] بها الى جهة البدن، بل على جهته. فإذا فارقت، ومنها الملكة الحاصلة بسبب الاتصال بالبدن، كانت قريبة الشبه من عالمها، وهي فيه. ولهذا الكلام تمام ذكر في موضعه★.

فصل في فائدة[٢] العادة[٣]

قد ذكرنا ان السعادة في الآخرة مكتسبة بقوة النفس، وبكره النفس بُعدها عن اكتساب الهيئات البدنية المضادة لاسباب السعادة، وهي الشره المضاد لاسباب السعادة★★. وهذا الشره يحصل بأخلاق وملكات. والاخلاق والملكات فليست بأفعال من شأنها ان تصرف النفس عن البدن والحس، وتديم بذكرها المعدن الذي لها. فإذا كانت كثيرة الرجوع الى ذاتها، لم تنفصل من الاحوال البدنية. ذلك ونفسها مليئة افعال منغمسة وخارجة عن عادة الفطرة، بل هي التكلف. فانها تبعث البدن والقوى الحيوانية، وتهدم ارادتها في الاستراحة والكسل.

---

١ في الاصل: مايل.

٢ في الاصل: فايده.

٣ قد تكون العبادة، لانه يتحدث تحتها عن الادعية والعبادات.

★ هنا تنتهي رسالة في علم الاخلاق. كما أشرنا في تحقيقنا للرسالة، انظر القسم الأول، ص ١٥٩ وما بعدها.

★★ بوذا عزا فقدان السعادة عند البشر الى الطمع والجشع.

ورفض المعتاد اخماد الحرارة الغريزية، واسباب الارتياض الا في اكتساب اعراض اللذات البهيمية.

ويفرض على النفس المجادلة لتلك الحركات، ذكر الله والملائكة، وعالم السعادة. اسباب لو اتت، تقرر لذلك فيها هيئة الانزعاج من هذا البدن، وباهوائه وملكة التسلط على البدن، فلا تنفصل عنه. فإذا جرت عليها افعال امن بدنية لم تؤثر فيها هيئة وملكة ما يثيرها لو كان مخلداً اليها، مقاداً لها من كل وجه. ولذلك ما قال القائل[1] الحق ان «الحسنات يذهبن السيئات». فان دام هذا الفعل من الانسان، استفاد ملكة الصفات الى جهة الحق، واعـرض عن الباطل، وصار شديد الاستعداد للتخلص الى السعادة بعد المفارقة البدنية.

وهذه الافعال لو فعلها فاعل، ولم يعتقد انها فريضة من عند الله، وكان مع اعتقاده ذلك يلزمه في كل فعل ان يَذّكر الله ويعرض عن غيره، لكان جديراً ان يقوم من هذا الزكاء بحظ وافر. فكيف اذا استعملها من يعلم ان النبي من عند الله، وبارسال الله، وواجب من عند الله. والنبي فَرْض عليه من عند الله ان يفرض عبادته، وتكون الفائدة[2] في العبادات للعابدين، فيما يبقى به فيهم السنّة والشريعة، التي هي اسباب وجودهم، ولهم وللعارفين، فيما يقربـهم عند المعاد، وكفى بزكائهم.

ولا تحصيل الخيرات الانسانية. والسعادات البشرية تتعلق بهيئة الانزعاج عن البدن التي تكسبها الاخلاق الجميلة، وبه الاستعداد لقبول الفيض العلوي التي تكسبها الادعية الصالحة. وقد تقدم القول في الاخلاق[3] بمقدار ما يليق بهذه التذكرة.

فيجب ان نسير الى حقيقة الادعية[4]. ووجهة الفائدة[5] فيها لمتعاطيها. فنقول: انه قد يتصل اليها باب المستدعي، وحصره يؤدي إلى غاية نافعة. وذلك لما يوجبه تصور

---

١ في الاصل: القايل.
٢ في الاصل: الفايدة.
٣ انظر رسالة في الاخلاق.
٤ انظر رسالة في الدعاء.
٥ في الاصل: الفايدة.

امر غالب للمرء، وجب لحصول المستدعي، على ما شُرح ذلك في موضعه، فذلك يكون بسبب الدعاء والتضرع الى استدعاء تلك الحالة الموجبة لحصول المستدعي، نسبة التفكر الى استدعاء البيان وكل نقص من علٍ. والسبب في الدعاء منا ايضاً، وفي الصَدَقة وغيره انما يكون من هناك، كما ذكر في موضعه. فان مبادىء جميع هذه تنتهي الى الطبيعة والارادة، والطبيعة مبدأها من هناك، والارادات التي لنا، كانت بعد ما لم تكن.

وكل كائن[2]، بعد ما لم يكن، فله علّة وكل ارادة لنا فلها علّة، وعلّة تلك الارادة ليست ارادة متسلسلة في ذلك الى غير النهاية، ولا طبيعة المريد، والاّ لزمت الارادة ما دامت الطبيعة. بل الارادات تحدث بحدوث علل، هي الموجبات والدواعي نسبة الى ارضيات وسماويات، تكون موجبة لتلك الارادة. فإذا حللت الامور كلها، استندت الى مبادىء انجابها، تنزل من عند الله.

والقضاء من اللغة، هو الواضع الأول البسيط. والتقدير هو ما يتوجه اليه القضاء على التدريج، كأنه موجب اجتماعات من الامور البسيطة التي تنسب من حيث هي بسيطة، الى القضاء والامر الآلهي الاول. ولو امكن الانسان ان يعرف الحوادث التي في الأرض والسماء جميعاً وطبائعها[3]، فَهِم كيفية ما يحدث في المستقبل.

زيادة شرح لما ذكر، أي النفس الشريفة اذا طلبت جزاء ودعت الله عز وجلّ، فإن الملائكة تعلم ذلك، وتعلم ان الميت الى الله، المتضرع، يستحق بهيئته واستعداده ترجيحاً لوجود ذلك الممكن، فيتبع تلك التصورات وجود تلك الأمور في المادة، او تبعها تصور من الدواعي للواجب من التدبير على سبيل الهداية، أو يحدث كلال في القوى الساعية الى مضادة ذلك.

---

١ رسالة في اجابة الدعاء، طبعت في مجوعة مهرن. كما ان هناك رسالة في الدعاء اعطاها قنواتي رقم ٢٢٣.

٢ في الاصل: كاين.

٣ في الاصل: طبايعها.

ولا تكون ذلك مفصلة عن الدعوات، بل التصورات التي سلفت منها، وإن دعاء والتماساً صادقاً قربته تصدر عنه، يكون من ذلك الداعي لأمر حقه كذا، او تصور الحاضر. لذلك الذي معه تصورات حقَّه، فيما يلتمسه كذا ويرجح ذلك، وتكون اوائل تلك التصورات اسباباً لهواً بها، وهي تصورات ما هو اولى ان يكون عند ما كان الذي كان.

وهذه الاسباب الهوا (؟) هي اسباب تأليف الوجود، على ان الهداية فائضة. والاصوب في كل امر والأ سلك الى الاصلاح فيه، معقول في الجنبة العالية، وانما لم تقبل الفيض الهادي بسبب في القابل. وربما كان التضرع كاسباً للنفس استعداداً كاملاً لقبول تلك الهداية. كالفكر في افادتها الاستعداد لقبول الفيض الفاعل للمعرفة، او موقعاً في الاسباب المتعلقة بالعَرَض زيادة استعداد، فيكون ما لا يكون لولا التعرض.

وليس كل ما هو متصور عند الملائكة انه حين توجبه ويرجح الاستحقاق، فانه يوجد دائماً[1]. كالصحة التي هي معتقدة خيراً للمريض. بل يجب ان يكون هذا الذي هو السبب القابل، مقارباً للاستعداد في القابل، ولعدم مصادمات مبادئها من هناك ايضاً، لانقلبت (؟) فانه ربما عاف فيضاً إذا كان اغلب، وايضاً، فان النفوس الانسانية مناسبة للمقاربات، وبطبعها المادة العنصرية، كما في بدنها، حتى تقع تصوراتها لسخنيات وتبريدات (؟) تعسر عنها بعض الاعضاء، وليست عن معان طبيعية حتى تكون مبدأ (؟) ذلك ملكة تتعدى بتأثرها بدنها، وتكون لقوتها كأنها نفس ما للعالم. وكما تؤثر في كيفية مزاجه، تكون أثرت مبدأ الجمع ما عدَّدته، او مادتها هذه الكيفيات، لاسيما وقد علمت انه ليس كل مسخن بحار، ولا كل مبرد ببارد.

فلا يستنكر ان يكون لبعض النفوس هذه القوة، حتى تفعل في اجرام آخر، منفصلة عنه انفصال بدنه، ولا يستنكر ان تتعدى عن قواها الحاصلة الى قوى نفوس

---

١ في الاصل: دايما.

اخرى تفعل فيها، لا سيما اذا استنجدت ملكتها، تقهر قوتها البدنية التي لها، فتقهر كل شهوة أو عصا او خوفاً من غيرها. وهذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي الذي لما يفيد من هيئة نفسانية تصير للنفس الشخصية لشخصها. وقد يحصل لمزاج يحصل، وقد يحصل لضرب من الكسب، لجعل النفس كالمجردة، لشدة الزكاء كما يحصل للابرار. وقد يحصل بضرب من الانقطاع الى الله عزّ وجل، والتضرع اليه، والدعاء له، لجعل النفس (؟) مؤيد لقوة مناسبة للقوة المذكورة، مستفيدة بحالة لم تكن تحصل لها، لولا الدعاء، والاصابة بالعين تكاد تكون من هذا[1]. والمبدأ فيه حالة نفسانية يعجبها مؤثر كما في المتعجب منه.

فصل

للنفس صحة ومرض كما للبدن. صحتها الهيئات التي تصدر عنها الخيرات والافعال الجميلة، ومرضها الهيئات التي تصدر عنها الشرور والافعال القبيحة. فصحة البدن هي الهيئة التي تفعل بها النفس افعالها على اتم ما يكون، ومرضه الهيئة التي خلاف ذلك. وهذه الهيئات الجيدة تسمى الفضائل، والهيئات الرديئة لها تسمى الرذائل. والمعالج للابدان هو الطبيب، والمعالج للنفوس هو المدني، الذي هو الملك. فان المدني بالصناعة المدنية، والملك بالصناعة الملكية يعالج الانفس، فيعرف الانفس بأسرها واجزائها وما يعرض لها، والكل واحد من النقائص والرذائل، ومن ما تمرض به، ومن كم شيء، وكيف الوجه في ازالتها، وما الفضائل والهيئات النفسانية التي يفعل بها الانسان الخيرات، وكم هي، وكيف الحيلة في ملكتها. ووجه التدبير في حفظها على المدنيين حتى لا تزول.

والاجزاء العظمى للنفس خمسة: الغاذي، والحاس، والمتخيل، والروعي، والناطق.
- ومن الغاذي، القوة الهاضمة، والمنميّة، والمولده، والحادثة، والممسكة، والمميزة، والدافعة. فالغاذي هو الذي سمح الدم الحاصل في عضوعضو، حتى يصير

---

١ قارن رسالة « في السحر والطلسمات والنيرنجات الاعاجيب ».

شبيهاً بذلك العضو.

ـ والحاس هو الذي يدرك باحدى الحواس الخمس المعروفة.

ـ والمتخيل هو الذي يحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن مباشرة الحواس، فركّب بعضها الى بعض، تركيبات مختلفة، وفصّل بعضها عن بعض تفصيلات مختلفة، بعضها صادق وبعضها كاذب، وذلك في اليقظة والنوم جميعاً.

ـ والروعي الذي يكون به يراع الحيوان الى الشيء، وبه يكون الشوق الى الشيء، والكراهية له، والطلب والهرب والايثار والحب والغضب والرضاء، والخوف والاقدام والقسوة والرحمة، والمحبة والبغضة والهواة والشهوة، وسائر عوارض النفس.

ـ والناطق هو الذي به يعمل الانسان، وبه تكون الروية، وبه تقتني العلوم والصناعات، وبه يميّز بين القبيح والجميل في الافعال، منه عملي، ومنه نظري، والنظري: هو الذي يعلم الانسان الموجودات، التي ليس شأنها ان نعملها نحن، ونصيّرها من حال الى حال. والعملي: هو الذي غيّر الاشياء التي من شأنها أن سببها نحن، ونغيرها من حال الى حال. والعملي: هو الذي يميز الاشياء التي شأنها ان نعملها نحن ونغيرها من حال الى حال. فالفضائل صنفان: نطقية وخلقية. فالنطقية هي فضائل الجسد. والناطق مثل الحكمة والعقل والكيس والذكاء وجودة الفهم. والخلقية فضائل الجسد الروعي، مثل العفة والسخاء والشجاعة والعدالة. وكذلك الرذائل تنقسم هذه الاقسام، والفضائل والرذائل الخلقية تتمكن بتكرير الافعال الكائنة عن الخلق. فان كان خيرات حصلت الفضيلة، وان كانت شروراً حصلت الرذيلة.

وليس يمكن ان يفطر الانسان بالطبع، ذا فضيلة وذا رذيلة. ولكنه يمكن ان يفطر معداً نحو افعال فضيلة ورذيلة، فيسهل عليه افعال احدهما. وليس ذلك الاستعداد فضيلة ولا رذيلة. بل اذا تمكنت بالعادة، بتكرير تلك الافعال هيئة في النفس تصدر عنها تلك الافعال باعيانها، كانت تلك الهيئة المتمكنة بالعادة، يقال لها فضيلة او رذيلة وهي الذي يحمد عليها أو يذم الانسان. واما ذلك الآخر، فلا يحمد عليه ولا يذم.

وبعد ان يوجد من هو بالطبع مُعَدٌّ للفضائل كلها، الخلقية والنطقية،[1] إعداداً تاماً، وان يوجد معدّاً للرذائل كلها، وإلاّ ذكر ان كل واحد مُعَدّ نحو فضيلة أو فضائل معدودة، او نحو رذيلة او رذائل معدودة، وذلك كالحال في الاستعداد للصناعات. وإذا انضافت الهيئة الطبيعية، وتمكنت بالعادة، كان الانسان في ذلك الخلق اتم ما يكون ونفسر زواله عنه، خيراً كان او شراً. وإذا وجد من هو بالطبع مُعَدّ نحو الفضائل كلها، ثم تمكنت فيه بالعادة، كان ذلك الانسان فائقاً في الفضيلة، يكاد يخرج عن طبقات الفضائل الانسانية، ويسمى إلهياً. والذي بالضد هو المعدّ للرذائل كلها المتمكنة فيه بالعادة، فهو الشرير على الاطلاق، ويسمى سبعياً[1]. والاول يصلح ان يكون ملكاً، والثاني يخرج عن المدن كلها.

الاستعدادات الطبعية، منها ما يمكن ان يزال ويعسر بالعادة لو تكرر، ويضعف وينقص. ومنها ما لا يمكن ذلك فيها، ولكن يمكن ان يخالف بالصبر وضبط النفس عنها. وكذلك الاخلاق تنقسم هذه القسمة، وبين الفاضل والضابط لنفسه فرق. فان الأول يفعل الخير وهو يهواه ويستلذه، ولا يتأذى به. والثاني يفعله، وهو يهوي ضده ويتأذى بفعل الخير ولا يستلذه.

وكذلك بين العفيف وبين الضابط لنفسه. غير ان الضابط يقوم مقام الفاضل في كثير من الامور والشرور وقد يزال عن المدن، امّا بتحصيل الفضائل التي يمكن ان تكون في نفوس الناس، واما بان يصيروا ضابطين لانفسهم. فان لم يمكن ازالة الشرعي الشأن بأحد هذين الوجهين عن المدن، وغير ممكن ان يوجد انسان مفطوراً على استعداد، ثم لا يمكنه ان يفعل اضداد افعال ذلك الاستعداد، كهاف ي الاخلاق لذلك سواء.

فان صاحب كل واحد من هذين قادر على ان يخالف، ويفعل الافعال الكائنة عن ضد ذلك الاستعداد.

---

١ نسبة الى السباع الضارية. ٢ المبالغة في الإطراء والمديح.

والخُلُق لكنه يعسر ازالته بالعادة، والفضائل انما هو وسائط بين رذائل، وكل فضيلة بين رذيلتين. فالعفة متوسطة بين الشره وبين عدم الاحساس باللذة. والسخاء متوسطة بين التبذير والتقتير. والظرف متوسط في الهزل واللعب بين المجون والخلاعة، والتواضع متوسط بين التكبر والتحابب وبين العداوة والكرم وبين الجرح والطرية[1] وبين النذالة. والحلم بين افراط العصب وبين ان لا تعصب على شيء اصلا، والحياء بين الوقاحة والحصر. والتردد بين التعنت والتملق. وهذا التوسط انما هو توسط باطلاق وبل بالقياس، وهو مختلف بحسب الاضافة الى الاشخاص المختلفة، ومن اليه الفعل ولأجله، وبحسب الزمان والمكان. والحال في ذلك كالحال في تدبير الابدان، والمستنبط للمتوسط في الاعدية★ والادوية هو الطبيب، وفي الافعال والاخلاق هو الملك، بكل واحد من جزءي الناطق، اعني النظري والعملي فضيلته على حالها، فضيلة النطري، العقل النظري والعلم والحكمة. وفضيلة العملي العقل العملي، والعقل والذهن وجودة الرأي وصواب الظن. فالعقل النظري هو قوة يحصل لها بالطبع العلم اليقين بالمقدمات الكلية الاضطرارية، التي هي مبادىء العلوم النظرية.

وهذه قد تكون بالقوة، ما لم تحصل لها هذه الاوائل، فإذا حصلت لها صارت عقلا بالفعل، وقوى استعدادية لاستنباط[2] العلوم. والعلم هو ان يحصل في النفس اليقين بوجود الموجودات، وما هو كل واحد منها، وكيف هو، عن براهين مؤلفة عن مقدمات صادقة ضرورية كلّية اوائل معرفتها. وهذا العلم صنفان: احدهما اليقين بوجود الشيء وسبب وجوده، والثاني اليقين بوجوده من غير ان يوقف على سببه.

والعلم بالحقيقة هو ما يكون صادقاً ونفسه في الزمان كله، لا في بعض دون بعض. والحكمة هي علم الاسباب البعيدة التي بها وجود سائر[3] الموجودات، ووجود

---

١ المبالغة في المديح.

٢ في الاصل: كلمة (لاستنباط) مكتوبة على سطرين، تبدأ على الاول: لا، وتنتهي في أول الثاني ستنباط.

٣ في الاصل: ساير.

★ الاعدية: الفساد في المادة.

الاسباب القريبة للاشياء ذوات الاسباب. وذلك ان يتعيّن وجودها ويُعلم ما هي، وكيف هي. وان كانت كبيرة فانها ترتقـي على ترتيب الى موجود واحد، هو السبب في وجود تلك الاشياء البعيدة وما دونها من الاشياء القريبة، وان ذلك هو الواحد الحق الاول في الحقيقة، وقوامه لا بوجود شيء آخر، بل هو مكتف بذاته عن ان يستفيد الوجود من غيره. وانه لا يمكن ان يكون جسماً، ولا في جسم، وان وجوده خارج عن وجود سائر[1] الموجودات، ولا مشارك شيئاً منها في معنى اصلا، بل ان كانت له مشاركة، ففي الاسم لا في المعنى المفهوم من ذلك الاسم، وانه لا يمكن ان يكون إلا واحداً فقط، وانه هو الواحد في الحقيقة افاد سائر[2] الموجودات الوحدة التي بها، ضرباً بقول لكل موجود انه واحد. فانه هو الحق الاول الذي يفيد غيره الحقيقة. ويكتفي بحقيقته عن ان يستفيد الحقيقة عن غيره، وانه لا يمكن ان نتوهم كمال ازيد من كماله، فضلا عن ان يوجد، ولا وجود دائم[3] من وجوده، ولا حقيقة اكبر من حقيقته، ولا واحدة اتم من وحدته.

ويعلم من ذلك كيف استفاد عنه سائر[4] الموجودات الوجود والحقيقة والوحدة، وكيف استفاد عنه سائر[5] الاشياء السلبية، وان يعلم مراتب الموجودات كلها، وان منها اول، ومنها اوسط، ومنها أخير. وللاخير منها اسباب، وليست هي اسباباً لشيء دونها. والمتوسطة هي التي لها سبب فوقها وهي اسباباً لاشياء دونها. والاول هو السبب لما دونه، وليس له سبب فوقه.

ويُعلم من ذلك كيف ترتقي الاخيرة الى المتوسطات، والمتوسطات كيف يرتقي بعضها الى بعض، الى ان تنتهي الى الاول. ثم كيف يعرف الصدور من عند الأول وحده في شيء شيء من سائر الموجودات على ترتيب الى ان تنتهي الى الآخر. فهذه هي الحكمة في الحقيقة، وقد يستفاد هذا الاسم، فسمي الذين صدقوا في الصنائع[6]

---

١ في الاصل: ساير.
٢ في الاصل: ساير.
٣ في الاصل: دايم.
٤ في الاصل: ساير.
٥ في الاصل: ساير.
٦ في الاصل: الصنايع.

مداوي أو انها حكماء[1] .

والعقل العملي هو قوة يحصّل بها للانسان، من كثرة تجارب الامور، وطول مشاهدة الاشياء المحسوسة، مقدمات يمكنه بها الوقوف على ما ينبغي ان يؤثر ويحث في شيء من الامور التي فعلها . وانما يكون هذا العقل عقلاً بالقوة، ما دامت التجربة لم تحصل.

فإذا حصلت التجارب محفوظة، صار عقلاً بالفعل. ويزيد هذا العقل بالفعل، بازدياد التجارب في نفس الانسان في عمره.

- والتعقل هو القدرة على جودة الروية، واستنباط الاشياء التي هي اجود واصلح، فيما يعمل، ليصلح بها الانسان. عظيم خير في الحقيقة، وغاية شريفة فاضلة، كانت هي السعادة، أو شيء لما لها عناء عظيم، في ان تقلل بها السعادة.

- والكيس هي القدرة على جودة استنباط ما هو افضل واصلح، في ان يتم به شيء عظيم مما يظن خيراً، من ثروة او لذة او اكرامية والحث والجريرة.

- والحب هو جودة استنباط ما هو ابلغ واجود، في ان يتم به فعل شيء خسيس، مما نظن به خيراً من ربح خسيس او لذة خسيسة.

وكما ان مرضى الابدان يتخيلون ما هو حلو انه مرّ وبالعكس، ويتصورون الملائم بغير الملائم وبالعكس، وذلك بفساد حسهم وتخيلهم، كذلك مرض الانفس، وهم الاشرار وذوو النقائص، يتخيلون ما هو شرور انها خيرات وبالعكس، وذلك بفساد رويتهم. واما الفاضل، بالفضائل الخلقية فانه يهوي وينساق الى الغايات التي هي خيرات بالحقيقة، ويجعلها غرضه، والشرير يهوي الغايات، التي هي شرور الحقيقة، ويتخيلها لأجل مرض نفسه.

---

١ في الاصل: بدون همزة.

٢ انظر رسالة « في العقول ».

ـ والتعقل انواع، منها ما هو جودة الرأي والرويه فيما يريد به امر المنزل، ومنها فيما هو انفع ما تدبر به امر المنزل، ومنها فيما هو اصح وافضل في بلوغ جودة المعاش. وفي ان حال الخيرات الانسية، كاليسار والجلاله وغيرها، بعد ان يكون خيراً ولوعاً في نيل السعادة فالانسان محتاج، في كل ما يعانيه، الى تعقل امّا بشر وامّا كشر، على حسب الامر الذي يزاولة. وهذا التعقل هو الذي يسميه الجمهور العقل، ويسمى بهذه القوة الانسان عاقلاً.

ـ الظن الثواب هو ان يكون للانسان كلما شاهد امر[1] صادف ما لا يمكن ان يكون الامر المشاهد، والاهلية.

ـ جودة الذهن هي القدرة على مصادفة صواب الحكم فيما تنازع فيه من الآراء المعتادة، والقوة على تصحيحه. فهو جودة استنباط لما هو صحيح من الآراء، فهو إذا نوع من العقل.

ـ جودة الرأي ان يكون الانسان فاضلاً، خيراً في افعاله، فتكون اقاويله وارادة شديدة مستقيمة صادقة تنتهي بالانسان الى عواقب محمودة، وهو ايضاً نوع من الفعل (؟) والاصول التي يستعملها المروي في استنباط ايمان الاشياء المشهورة المأخوذة عن الجميع او عن الاكثر، والاشياء الحاصلة بالتجارب والمشاهدة والعمر هو الذي يحمله للمشهور، مما ينبغي ان يؤثر او يحسب اضداد المشهور واضداد ما جرت العادة به.

ـ الحمق هو ان يكون بجيلة للمشهورات سليمة، وعنده تجارب محفوظة، وتحمله للغايات التي يهوى وتشوق سليمه، وله رويه، ولكنه يتخيل فيما ليس يؤدي الى تلك الغاية انه يؤدي اليها، او يتخيل فيما يؤدي الى ضد تلك الغاية انه يؤدي اليها، فيكون فعله مشهور به على حسب ما تخيل له رويته الفاسدة. ولذلك يكون الاحمق في اول ما تشاهد صورته صورة عاقل، ويكون مقصده صحيحاً، وكثيراً ما توقعه رويته في شر لم يعمد الوقوع فيه.

---

١ يجب ان تكون امراً، لكنها وردت في الاصل مرفوعة.

ـ الذكاء جودة الحدس على الشيء بسرعة، وفي زمان غير مهمل. قوم يسمون المتعقلين حكماء. والحكمة هي افضل علم بافضل الموجودات. والمتعقل اذا كان يدرك الاشياء الانسانية فلا ينبغي ان تسمى حكمة.

ـ الخطابة هي القدرة على المخاطبة بالاقاويل التي تكون بها جودة الاقناع في شيء شيء من الامور الممكنة التي شأنها ان تؤثر وتحث. والفاضل يستعمل هذه القوة في الخيرات، والداهي في الشرور. جودة التخيل غير جودة الاقناع، فان جودة الاقناع يقصد بها ان يقبل السامع الشيء بعد التصديق به، وجودة التخيل يقصد بها ان تنهض نفس السامع الى طلب الشيء المخيل أو الهروب منه، والنزاع اليه، والكراهة له، وان لم يقع له تصديق. وربما كان عمله بالشيء يوجب خلاف ما يخيل اليه. وكثير من الناس يؤثرون ويحذرون ويحمون ويتعصبون بالتخيل دون الرويه، إمّا لانهم لا روية لهم في الامور، واما ان يكونوا قد اطرّحوها في امورهم. والاشياء استخرجت ليجود بها تخيل الشيء، وهو ستة اصناف ثلاثة[1] محمودة، وثلاثة مذمومة. فالمحمود:

احدها ما قصد به اصلاح القوة الناطقة، وان تسلط افعالها ومكرها(؟) نحو السعادة وتخيل الامور الآلهية والخيرات وجودة تخيل الفضائل[2] وبحسبها (....) اوضح الشرور والنقائص[3] وتحسينها.

ـ والثاني ما قصد به الى ان يصلح ويعدل القوة عن عوارض النفس ويكثر منها الى ان تصير الى الاعتدال كالغضب وغيره للنفس (....) والعفة والعصمة والكرامة وتسدد لصاحبها نحو استعمالها في الخيرات دون الشرور.

ـ والثالث ما يقصد به ان يصلح ويعدل|العوارض المنسوبة الى الضعف واللين

---

١ في الاصل :إثلثة.
٢ في الاصل: الفضائل.
٣ في الاصل: النقايض.

كالشهوات واللذات الخسيسة ورقة النفس ورخاوتها والرحمة والخوف والجزع والهمّ والغم والجبن والحياء والرحمة واشباهها، لتكثر وتحيطه (؟) من اطرافها السير الى الاعتدال وتشدد نحو استعمالها في الخيرات دون الشرور.

والثلاثة المذمومة مضادة لهذه الثلاث المحمودة، فانها تفسد كلما تصلحه تلك، وتجرده عن الاعتدال الى الافراط. واصناف الالحان والاغاني مانعة للاسعاد واقسامها وعاملة في مواضعها تأثيرات ابلغ من اعمال الاسعاد وتأثيرها.

تمت، والحمد لله وحده، وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين.



الرسالة الثانية عشرة

في علم الاخلاق ★

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الرئيس أبو علي بن الحسين بن عبدالله بن سينا رحمه الله، وبعد حمداً لله تعالى:

فان المعتني بأمر نفسه، المحب لمعرفة فضائله وكيفية اقتنائها لتزكو بها نفسه، ومعرفة الرذائل وكيفية توقّيها؛ لتتطهر منها نفسه، المؤثر لها أن تسير بأفضل الطرق[1]، فيكون قد وفّى انسانيته حقها من الكمال المستعد به للسعادة الدنيوية والاخروية. يجب عليه تكميل قوته النظرية بالعلوم المحصاة. المشار الى غاية كل واحد منها في كتب احصاء العلوم. وتكميل قوته العملية بالفضائل التي أصولها: العفة، والشجاعة، والحكمة، والعدالة، المنسوبة الى كل قوة من قواه، وتجنب الرذائل التي بازائها: أما العفة فإلى الشهوانية. والشجاعة الى الغضبية. والحكمة الى التمييز به. والعدالة اليها مجموعة عند استكمال كل واحدة بفضيلتها.

وفروعها التي اما كالانواع لها، أو كالمركّب منها وهي: السخاء والقناعة والصبر والكرم، والحلم والعفة والصفح والتجاوز، ورحب الباع وكتمان السر والحكمة، والبيان والفطنة واصابة الرأي، والحزم والصدق والوفاء والود والرحمة والحياء وعظم الهمة، وحسن العهد والتواضع، والسخاء والقناعة، راجعة ومنسوبة إلى القوة الشهوانية.

---

[1] ح: بأفضل السير.

★ عن هذه الرسالة، انظر القسم الاول، ص ٢١٨.

والصبر والحلم والكرم والعفو والصفح والتجاوز ورحب الباع وكتمان السر، راجعة ومنسوبة الى القوة الغضبية.

والحكمة والبيان، والفطنة واصابة الرأي، والحزم والصدق والوفاء، والود والرحمة والحياء، وعظم الهمة وحسن العهد والتواضع، راجعة الى القوة التمييزية.

أما العفة: فهي أن تمسك عن الشر[1] الى فنون الشهوات والمحسوسات؛ من المأكل والمشرب والمنكح والانقياد لشيء منها؛ بل تقهرها وتصرفها بحسب الرأي الصحيح.

وأما القناعة: فهي ان يضبط قوته عن الاشتغال بما يخرج عن مقدار الكفاية، وقدر الحاجة من المعايش والاقوات المقيمة للأبدان.. وأن يحرص على ما يشاهد من ذلك عند غيره.

وأما السخاء: فإن يسلس قوته لبذل ما يحوزه من الاموال التي ليس لها حاجة، وحسن المواساة بما يجوز ان يؤدي به منها.

ومن الفضائل الغضبية: فالشجاعة هي الاقدام على ما يجب من الامور التي يحتاج ان يعرّض الانسان نفسه بها؛ لاحتمال المكارة والاستهانة بالآلام الواصلة اليه عنها، كالذّب عن الحريم وغير ذلك.

وأما الصبر: فهو ان يضبط قوتها، عن ان يقهرها ألم ومكروه ينزل بالانسان. ويلزمه في حكم العقل احتماله، أو يقلبها حب مشتهي يتوقف الانسان اليه، ويلزمه في حكم العقل اجتنابه؛ حتى لا يتناوله على غير وجهه.

وأما الحُلُم: فهو الامساك عن المبادرة الي قضاء[2] الغضب فيمن يجني عليه جناية يصل مكروهها اليه، وقد يسمى هذا كرماً وصفحاً وعفواً وتجاوزاً وتثبتاً واحتمالاً وكظم غيظ.

---

١ قد يكون كلمة ساقطة وهي «المؤدي» وقد تكون «الشره».

٢ ح: وطر.

ورحب الباع: أن لا تدع قوة التجلد عند ورود الاحداث المهمة على الانسان واختلاجها في قلها ★، ان يحاور ويدهش فيها؛ بل يدعها الى ان يستعمل الواجب في معناها... وقد يسمى ذلك سعة الصدر ايضاً.

وكتمان السر: بضبط قوة الكلام من الانسان عند اظهار ما في ضميره، مما يضّر به اظهاره وابدائه قبل وقته.

والعلم: هو ان يدرك الاشياء التي من شأن العقل الانساني ان يدركها ادراكاً لا يلحقه فيها خطأ ولا زلل... فان كان ذلك بالحجج اليقينية، والبراهين الحقيقية يسمى ذلك حكمة.

والبيان: هو ان يحسن العبارة عن المعاني التي تهجس في الضمير؛ فيحتاج الى نقل صورها المتخيلة والمعقولة الى ضمير من يخاطبه.

والفطنة وجودة الحدس: هو ان يسرع هجومه الى حقائق معاني ما يورده الحواس اليه.

واصابة الرأي: ان يجوّد ملاحظته لعواقب الامور التي يحير فيها رأيه وفكره، حتى ينال جهة الصواب مما يحتاج ان يشغله[1] فيها.

والحزم: ان يقدّم العمل في الحوادث الواقعة في باب الامكنة بما هو اقرب الى السلامة، وابعد من الضرر.

والصدق: هو ان يواطيء[2] باللسان الذي هو الآلة المعبّرة لما في الضمير؛ مما يخبر به وعنه. حتى لا يصير امراً[3] واجبا في ضميره، مسلوبا بلسانه، ولا مسلوباً في

---

١ ح: يستعمله.

٢ في الاصل بدون همزة.

٣ ح: ما.

★ هنا يبدأ التشابه بين ما هو في «هداية» وما في رسالة علم الاخلاق في (تسع رسائل)، ليبدأ التشابه مع رسالة في العهد كما هي في «تسع». انظر التحقيق، ص٢١٨.

ضميره.. واجباً بلسانه، فيزيل بذلك الأمور عن حقائقها ويبطل به احكاماً يكون تعقلها[1] به.

والوفاء: هو ان يعقب ما يضنه، ويعتّمده بالثبات عليه.

والرحمة: هي التي تلحقها الرقة على من يحل به مكروه أو ينزل اليه ألم.

والحياء: هو ان يحسن ارتداع النفس عن الامور التي يقبح تعاطيها والاقدام عليها بملاحظتها، ما ينتج عن ارتكابها من قبح الأحدوثة الاعجوبة.

وعظم الهمة: ان لا يقصر على بلوغ غاية الامور التي يزداد بها فضيلة وشرفاً، حتى يسمو الي ما ورائها، بما هو اعظم قدراً واجلّ خطراً.

وحسن العهد والمحافظة: هو ان يكون احوال ذوى القربات والصداقات، التي حجرت المعرفة بينه وبينهم محفوظة عنده، واقعة تحت التذكر، متمكنة من العناية.

والتواضع: هو ان يمنعها بالفطرة التي فطر الانسان عليها، من طباع الضعف والجور والنقص، عن قصد الترفع على ذوي جنسها، والاستطالة على احد منهم بفضيلة باعجاب نفسه؛ جسمانية او نفسانية.

وذكر هذه[2] الفضائل ونسبتها الى القوى المذكورة تورد ههنا على القول المجمل. فأما تحديد القوى النفسانية والاخلاق التي تعد منها فضائل أو رذائل، فله موضع آخر. وكذلك تقدير هذه الفضائل وتحديد كل واحدة منها، فمستفاد من ارباب الملل.

فالذي يجب على الانسان في ذلك؛ هو تحصيل هذه الفضائل المذكورة، وتجنب الرذائل التي بازاء كل واحدة منها. وذلك ان اكثر هذه الفضائل هو الوسـائـط بين الرذائل. والفضيلة منها وسط بين الرذيلتين اللتين هما كالافراط والتفريط.

---

١ ح: تعلقها.

٢ في الاصل: هذا.

فالعفة وسط بين الشره والشبق وما اشبهها، وبين ضمور الشهوة. والسخاء وسط بين البخل والتبذير. والعدالة وسط بين الظلم والانظلام. والقناعة وسط بين الحرص والاستهانة بتحصيل الكفاية، وهي التي تسمى بالانحلال. والشجاعة وسط بين الجبن والتهور.

ومن الرذائل التي ينبغي أن يتجنب، ما هي مضادة للفضائل المذكورة؛ الحسد والحقد وسرعة الانتقام الموضوع بازاء الحلم. والبذاءة والجبن، الثبات والرأفة[1] والشتيمة والغيبة والنميمة (؟).

والكذب والجزع: الموضوع بازاء الصبر وضيق الصدر وضيق الذراع. واذاعة السر: الموضوع بازاء رحب الباع. والجهل الذي هو اعظم الرذائل والنقائص المتضادة للعلم، الذي هو الفضيلة العظمى. من فضائل القوة التمييزية. والعّي[2] الموضوع بازاء البيان. والغباوة التي هي بازاء الفطنة. وجودة الحدس، العجز الموضوع بازاء الحزم، والخيانة والغدر والفساد التي هي بازاء الرحمة، والوقاحة وصغر الهمة وسوء الرعاية والصلف والتكبر والجو الذي بازاء العدالة.

وأما وجه التدبير في تحصيل الفضائل وتجنب الرذائل، فقد شرح أمره في موضعه، ويطول الكلام فيه، والعمدة فيه هو ان يعلم ان كلّ انسان مفطور على قوة بها يفعل الافعال الجميلة، وتلك القوة بعينها يفعل الأفعال القبيحة.

والاخلاق كلها الجميل منها والقبيح منها هي مكتسبة، ويمكن للانسان متى لم يكن له خلق حاصل ان يحصله لنفسه.. ومتى صادف ايضاً نفسه على خلق حاصل، جاز ان ينتقل بارادته عن ذلك الى ضد ذلك الخلق. والذي يحصله به الانسان لنفسه الخلق ويكتسبه متى لم يكن له خلق، او ينقل نفسه عن خلق صادف نفسه عليه، هو العادة. واعني بالعادة تكرير فعل الشيء الواحد مراراً كثيرة، زماناً طويلاً في اوقات متقاربة.

---

٢ ساقطة كلمة؛ بازاء.

١ العّي: عجز النطق.

فان الخلق الجميل انما يحصل عن العادة، وكذلك الخلق القبيح فينبغي ان يعوّل في التي اذا اعتدنا بها حصل لنا باعتيادها الخلق الجميل، وما التي اذا اعتدناها حصل لنا باعتيادها الخلق القبيح. هي اعتياد الافعال التي تكون[1] من اصحاب الأخلاق الجميلة... وكذلك اذا اعتدنا من اول أمرنا افعال اصحاب الاخلاق القبيحة، حصل لنا باعتيادها الخلق القبيح.

والحال في ذلك كالحال في الصناعات... فان الحذق بالتجارة مثلاً، انما يحصل للانسان متى اعتاد فعل من هو تاجر حاذق. ويحصل له رداءة[2] التجارة، متى اعتاد فعل من هو تاجر رديء. والدليل على ان الأخلاق انما يحصل عن اعتياد الافعال التي تصدر[3] عن الاخلاق، ما تراه من اصحاب السياسات وافاضل الملوك، فانهم انما يجعلون اهل المدن اخياراً بما يعودونهم من أفعال الخير، وكذلك اصحاب السياسات الردية والمتغلبون على المدن، يجعلون اهلها اشراراً بما يعودونهم من أفعال الشر.

وأما ★ ؛ أي الفضائل[4] ما هي: فهي متوسطات الأفعال.. فان الأفعال متى كانت متوسطة، فانها اي كانت حاصلة[5] قبل حصول الخلق المحمود، كسبت الخلق المحمود. ومتى كانت حاصلة[6] بعد حصول الخلق المحمود حفظته على حاله.. ومتى كانت زائدة على ما ينبغي أو ناقصة، فانها ان كانت قبل حصول الاخلاق الجميلة كسبت الخلق الردية.. وانه كان بعد حصولها فانها يزيلها.. والحال في ذلك كالحال في الامور البدنية.. كالصحة فانه متى كانت حاصلة فينبغي ان تحفظ.. ومتى لم تكن حاصلة فينبغي ان تكسب[7].

والتي بها يكتسب هي الاعتدال في الطعم والريّح والتعب والراحة وسائر الاشياء

---

١ في الاصل: يكون.
٢ في الاصل: ردائه.
٣ في الاصل: يصدر.
٤ في الاصل: الافال.
٥ في الاصل: فاعلة.
٦ في الاصل: فاعلة.
٧ في الاصل: يكسب.

★ هنا تبدأ رسالة البر والاثم للشيخ الرئيس. انظر التحقيق ص ٢١٨، والنص، ص ٣٥٣.

التي تعرفها صناعة الطب، فان تلك متى كانت متوسطة اكتسبت الصحة اذا لم يكن الصحة حاصلة، ويحفظ الصحة اذا حصلت صحة.

وكما ان المتوسط فيما يّكتسب به الانسان الصحة، أو يحفظ عليها الصحة، إنما يصدر بأحوال الأبدان التي تُعالج، ويُقدَّر ذلك ايضاً بحسب الازمان.. فان الذي هو حار باعتدال عند بدن «زيد» قد يمكن ان يكون ازيد مما ينبغي عند بدن «عمرو». وكذلك ما هو في الشتاء حار باعتدال بدن ما، عسى ان لا يكون معتدلا لذلك البدن بعينه في زمن الصيف. كذلك المتوسط من الافعال انما يتقدر بحسب الحين، وبحسب المكان، وبحسب من منه يكون الفعل، وبحسب ما من اجله يكون الفعل، وبحسب ما فيه يكون بالفعل[1].

وكما أن الطبيب متى صادف البدن اميل الى الحرارة، ازال ذلك بمقابل الحرارة[2] هي البرودة وإذا وجده أميل إلى البرودة ازال ذلك بالحرارة.. كذلك متى صادفنا انفسا قد مالت الى الخلق الذي هو من جهة الزيادة، فينبغي ان يزيل ذلك بالذي هو من جهة النقصان.. واذا صادفناها قد مالت الى الذي من جهة النقصان، جذبناها الى الذي هو من جهة الزيادة، إلى ان يقعها على الوسط حسب تحديدنا الوسط.

والوجيه في ذلك أن نعودّها الافعال الكائنة عن ضد ما صادفناها عليه، وذلك مثل ان ينظر.. فان كان ما صادفنا مما عليه هو الزيادة، تعوّدنا فعل ما يصدر عن الناقص.. والا كان ما صادفناها عليه من جهة الزيادة. ونكرر فعل ذلك زمانا. ولا يزال كلما صادفنا انفسنا مالت الى جانب أملناها الى الجانب الآخر.. أعني كلما مالت الى الزيادة جذبناها الى النقصان. وإذا مالت الى النقصان جذبناها الى الزيادة الى ان يبلغ الوسط أو نقاربه.

وينبغي ان يقال: النفس الانسانية ليس فعلها فعل مختص بها ادراك المعقولات

---

١ في الاصل: بالفعل.

٢ ح: ذلك عنه بالبرود.

فقط، بل لها مشاركة البدن افعال أخرى يحصل بسببها لها سعادات. وذلك ان كانت تلك الافعال سابقة الى العدالة.

ومعنى العدالة ان تتوسط[1] النفس بين الاخلاق المتضادة فيما يُشتهي ولا يُشتهي، وفيما يُغضِب ولا يُغضِب، وفيما يدبّر بها الحيوة ولا يُدبِر.

والخلق هيئة تحدث للنفس الناطقة من جهة اعتمادها للبدن وغير انتمائها له.. فان العلاقة التي بين النفس والبدن توجب بينهما فعلا وانفعالا.. والبدن بالقوى البدنية يقتضي اموراً متضاده لكثير منها، هنا تحمل النفس على البدن فتقهره، وتارة تسلم للبدن، وإذا تكرر تسليمها له، حدث من ذلك في النفس هيئة اذعانية للبدن، حتى يعسر عليها بعد ذلك ما كان لا يعسر قبل، من مما نعته وكفه عن حركته. فيمضي البدن في فعله. فاذا تكرر قمعها له، حدث منه في النفس هيئة استعلائية عالية يسهل بذلك عليه من معاوقة[2] البدن فيما يميل اليه، ما كان لا يسهل قبل، وانما (يقدر منه)[3] الاذعان وقوع افعاله من طرق واحد في النقص أو الافراط. ويقع[4] هيئة الاستعلاءبأن يجري الأفعال على التوسط.. فسعادة النفس في كمال ذاتها من الجهة التي تخصها هو صيرورتها عالما عقلياً، وسعادتها من جهة العلاقة التي بينها وبين البدن ان يكون لها الهيئة الاستعلائية.

فالواجب ان تطلب[5] الاستكمال، بأن يتصور نسبة الامور الى الموجودات المفارقة فتستعد بذلك للاستكمال الأكمل عند المفارقة، وأن يحتال في ان لا يتعلق بالنفس هيئة بدنية. وذلك بأن يستعمل هذه القوى على التوسط.

اما الشهوة فعلى سيرة العفة، وأما الغضب فعلى سيرة الشجاعة.. فمن فارق وهو على هذه الجملة، انـدرج في اللذة الأبدية، وانطبعت فيه هيئة الجمال الذي لا يتغير،

---

١ في الاصل: يتوسط.
٢ ح: مفارقة.
٣ ح: يقوم هيئة.
٤ ـ ح: ويقوم.
٥ في الاصل: يطلب.

مشاهداً فيه الحق الاول وما يترتب بعده. وكل ذلك متصوَّر في ذاته، وهو كمال ذاته من حيث هو النفس الناطقة، وهو الملّذ الحقيقي وان لم يشعر به في البدن[1] .. وبعبارة اخرى ان السعادة الانسانية لا تتم[2] الا بأصلاح الجزء العملي من النفس، وذلك بأن يحصل ملكة التوسط بين الخلقين الضدين.

أما القوى الحيوانية فبأن يحصل فيها هيئة هيئة الاستعلاء والانفعال، فإذا قويت القوة الحيوانية وحصل لها ملكة استعلائية حدث في النفس الناطقة اذعانية وأثر انفعالي. وقد رسخ في النفس الناطقة، ومن شأنها ان يجعل[3] العلاقة مع البدن شديدة لانصالانصراف اليه.. وأما ملكة التوسط فالمراد منها، التنزيه عن الهيئات الانقيادية، وتبعية النفس الناطقة على جبلّتها مع افادة هيئة الاستعلاء والتنزيه.. وذلك غير مضاد بجوهرها ولا مائل بها الى جهة البدن، بل عن جهته.. فاذا فارقت وفيها الملكة الحاصلة بسبب الاتصال بالبدن كانت قريبة الشبه[4] من حالها وفيّة.. ولهذا الكلام تمام ذكر في موضعه.

والحمد لله ملهم الصواب وصلاته وسلامه على محمد وآله وصحبه خير الاصحاب... «تمت الرسالة».



---

١ ح: بالبدن.

٢ في الاصل يتم.

٣ في الاصل: يجعلها.

٤ ح: التشبه.

الرسالة الثالثة عشرة

رسالة في الموت [1] *

من رسائل الرئيس ابي علي الحسين بن عبدالله بن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم

١٠ ** (قال الشيخ رحمه الله) [2]، لما كان اعظم ما يلحق الانسان من الخوف، هو الخوف من الموت. وكان هذا الخوف عاماً، وهو مع عمومه، اشد وابلغ من جميع المخاوف، وجب ان اقول:

ان الخوف من الموت ليس يعرض إلا لمن لا يدري ما الموت على الحقيقة، او لا يعلم اين تصير نفسه. او لأنه يظن انه [4] إذا انحلّ وبطل تركيبه، فقد انحلّ ذاته، وبطلت نفسه بطلان عدم ودثور. وان العالم يبقى [5] بعده، كان هو موجوداً، وليس هو موجودا، كما يظنه من جهل بقاء النفس، وكيفية معادها، او لأنه يظن ان للموت ألماً عظيماً غير ألم الامراض التي ربما تقدمته وأدّت اليه. وكانت [6] سبب حلوله اولا [7]، ثم [8] يعتقد عقوبة تحلّ [9] بعد الموت، او لأنه تحيّر لا يدري الى أي شيء يقدم

---

١ : في الخوالف من الموت وحقيقته وحال النفس بعده.

٢ ت: ما بين القوسين ساقط.

٣ ت: الى اين.

٤ ت: ساقطة.

٥ ت: سيبقى.

٦ ت: وكان.

٧ ت: ساقطة.

٨ ت: او لأنه.

٩ ت: تحل به.

* عن هذه الرسالة، انظر القسم الاول، اص ٢٢١.

** الارقام التي في الهامش تشير الى ارقام الصفحات كما وردت في (تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات - القاهرة سنة ١٩٠٨).

بعد الموت، أو لأنه يتأسف[1] على ما يخلّفه من المال والذخاير[2] . وهذه كلها ظنون باطلة لا حقيقة لها.

أما من جهل الموت ولم يدر ما هو؛ فأنا ابيّن لك[3] ان الموت ليس اكثر[4] من ترك النفس آلاتها[5] ، وهي الاعضاء التي مجموعها يسمى بدنا، كما يترك الصانع مثلاً استعمال آلاته.

فان النفس جوهر جسماني وليست عرضاً، وانها غير فاسدة. وهذا البيان يحتاج الى علوم تتقدمه، وذلك مبين مشروع في موضعه ★، فإذا فارق الجوهر البدن، بقي ١٠٦ البقاء الذي يخصّه، وبقي من كدر الطبيعة. وسعد السعادة التامة، ولا سبيل الى فنائه وعدمه؛ فان الجوهر لا يفنى من حيث هو جوهر، ولا يبطل[6] ذاته، وانما تبطل الاعراض، والخواص (والاضافة التي بينها)[7] وبين الاجسام باضدادها، فأما الجوهر فلا ضد له، وكل شيء يفسد فإنما يفسد من ضده.

وانت إذا تأملت الجوهر الجسماني، الذي هو أخسّ من ذلك الجوهر الكريم، واستشعرت[8] حاله، وجدته غير فان ولا متلاشٍ[9] من حيث جوهر؛ وإنما يستحيل بعضه الى بعض فيبطل خواصه (شيء فيه)[10] واعراضه، واما[11] الجوهر نفسه فهو باق ولا سبيل الى عدمه وبطلانه.

---

١ ت: يأسف.
٢ ت: والقنيات.
٣ ت: ساقطة.
٤ ت: بشيء اكثر.
٥ ت: استعمال.
٦ ت: تبطل.
٧ ت: والنسب والاضافات التي بينها و...
٨ ت: واستقرأت.
٩ ت: يتلاشى.
١٠ ت: شيء، شيء.
١١ ت: فأما.

★ لابن سينا رسالة في النفس الناطقة واحوالها حققها الدكتور، البير نصر نادر، المطبعة الكاثوليكية - بيروت، ١٩٦٨ م.

فأما الجوهر الروحاني الذي لا يقبل الاستحالة[1] ، ولا تغيير في ذاته ، وإنما يقبل كمالاته وتمام صورته ، فكيف يتوهم فيه العدم والتلاشي.

وأمـا من يخاف الموت لأنه لا يعلم الى اين تصير نفسه ، او لأنه يظن بدنه اذا انحل وبطل تركيبه ؛ فقد انحل ذاته وبطلت نفسه . وجهل بقاء النفس وكيفية المعاد ، فليس يخاف الموت على الحقيقة ، وانما يجهل ما ينبغي ان يعلمه ، فالجهل إذن هو الخوف[2] ، إذ هو سبب الخوف ، وهذا الجهل هو الذي حمل الحكماء على طلب العلم والتعب فيه ، وتركوا لأجله لذّات الجسم وراحـات البـدن ، واختـاروا عليـه التعـب[3] والسهـر ، واردوا [4] التعب فيه ، ان الراحة الحقيقية التي يستراح بها [5] من الجهل ، هي الراحة بالحقيقة .

١٠٧ ولكن[6] التعب الحقيقي هو تعب الجهل ، لأنه مرض مزمن للنفس ، والبرء منه خلاص لها وراحة ولذّة ابدية . فلما تيقن الحكماء ذلك واستبصروا به ، وهجموا على حقيقته ، ووصلوا الى الروح والراحة ، هانت عليهم امور الدنيا كلها ، واستحقروا جميع ما يستعظمه الجمهور من المال والثروة ، واللذات الخسيسة ، والمطالب التي تؤدي إليها اذا كانت قليلة الثبات والبقاء ، سريعة الزوال والفناء ، كثيرة الهموم إذا وُجدت عظيمة الغموم اذا فُقدت . واقتصروا[7] منها على المقدار الضروري في الحياة ، وتسّلوا عن[8] فضول العيش فيها[9] ، ما ذكرت من العيوب وما لم اذكره ، ولأنها مع ذلك بلا نهاية وذلك ان الانسان اذا بلغ منها الى غاية يراقب[10] الى غاية اخرى ، من غير وقوف على حد ، ولا انتهاء الى حد ، عدوّ . هذا هو الموت (لا محالة)[11] ، والحرص

---

١ ت : استحالة ولا .
٢ ت : المخوّف .
٣ ت : النصب .
١٤ ت : وراءوا .
١٥ ت : بها .
٦ ت : وان .
٧ ت : فأقتصروا .
٨ ت : من .
٩ ت : التي فيها .
١٠ ت : تداعت .
١١ ت : لا مخافة منه .

عليه هو الحرص على الزائل، والشغل به هو الشغل بالباطل. ولذلك جزم الحكماء بأن الموت موتان: موت ارادي وموت طبيعي. وكذلك الحياة حياتان: ارادية، وحياة طبيعية. وعنوا بالموت الارادي اماتة الشهوات، وترك التعرض لها، وعنوا بالحياة الارادية ما يسعى لها الانسان في الحياة الدنيا من المآكل والمشارب والشهوات (التي يدركها الحس)[1]. وبالحياة الطبيعية بقاء النفس السرمدي في الغبطة الابدية، بما تستفيد[2] من العلوم، وبراءة[3] من الجهل. ولذلك وصّى افلاطون الحكيم طالب الحكمة بأن قال[4]: مت بالارادة تحي بالطبيعة.

١٠٨ على ان من خاف من[5] الموت الطبيعي من الانسان، فقد خاف ما ينبغي ان يرجوه، وذلك ان هذا الموت وهو تمام حد الانسان، لأنه حي ناطق مائت. فالموت تمامه وكماله، وبه يصير الى افقه الاعلى.

ومن علم ان كل شيء مركّب من حدّ، وحدّه مركب من جنسه وفصوله[6]، لأن[7] جنس كل مركب لا محالة يستحيل الى الشيء الذي منه تركب. فمن الجهل من[8] يخاف تمام ذاته، ومن اسوأ حالا ممن يظن ان فناه لحياته[9]، ونقصانه بتمامه. وذلك ان الناقص اذا خاف ان يتم فقد ضلّ[10] من نفسه على غاية الجهل. فإذن يجب على

١٠٩ العاقل ان يستوحش من النقصان، ويأنس بالتمام، ويطلب كل ما / يتممه ويكمّله ويشرّفه، ويعلي منزلته، ويحل رباطه من الوجه الذي يأمن به الوقوع في الأسر؛ لا من الوجه الذي يشد وثاقه، ويزيده تركيباً وتقييداً[11]، ونبيّن[12] بان الجوهر الشريف

---

١ ت: ما بين القوسين ساقط.
٢ ت: مستفيدة.
٣ ت: تبرأه.
٤ ت: قال له.
٥ ت: ساقطة.
٦ ت: فصله.
٧ ت: وان جنس الانسان هو الحي، وفصوله هو: الناطق والمائت، علم انه مستحل الى جنسه وفصوله.
٨ ت: اجهل ممن.
٩ ت: بحياته.
١٠ ت: حلّ.
١١ ت: تعقيداً.
١٢ ت: وثيق.

الآلهي، إذا تخلّص من الجوهر الكثيف الجسماني، خلاص بقاء[1] صفو، لا خلاص مزاج وكدر. فقد سعد وعاد الى ملكوته، وقرب من بارئه وفاز بجوار رب العالمين، وخالط[2] الارواح الطيبة من اشكاله واشباهه، ونجا من اضداده واغياره.

ومن ها هنا يعلم[3] ان من فارقت نفسه بدنه وهي مشتاقه اليه، مشفقة عليه، خايفة من فراقه، فهي في غاية الشقاء والألم من ذاتها، ومن جوهرها، سالكة في[4] أبعد جهاتها من مستقرها، طالبة قرارها ولا قرار لها.

أما من يظن ان (الموت ألم عظيم)[5]، غير الم الامراض التي ربما تقدمته وأدّت اليه؛ فقد ظن ظناً كاذباً، لأن الألم إنما يكون للحي، والحي هو القابل اثر النفس. وأما الجسم الذي ليس فيه اثر النفس فأنه لا[6] يألم ولا يحس. فإذن الموت الذي هو مفارقة النفس البدن لا الم[7] له لأن البدن إنما كان يتألم ويحس بالنفس، فلا حس له ولا ألم.

فقد تبين ان الموت حال للبدن غير محسوس، ولا مؤلم، فإنه كان يحسّ ويألم به.

وأما من خاف الموت من اجل[9] العقاب، فليس يخاف الموت، بل يخاف العقاب، والعقاب انما يكون على شيء باق منه بعد الموت، فهو لا محالة يعترف بذنوبه، وافعال سيئة، التي[10] يستحق عليها العقاب، فهو[11] مع ذلك معترف بحاكم عادل[12] يعاقب على السيئات لا على الحسنات، فهو إذن خائف من ذنوبه لا من الموت. ومن خاف (من عقوبة)[13] على ذنب وجب عليه ان يحترز (من تلك الذنوب ويجتنب)[14] الافعال ١١٠

---

١ ت: بقاء.
٢ ت: وخالطه بين.
٣ ت: تعلم.
٤ ت: من.
٥ ت: للموت الما عظيما.
٦ ت: ساقطة.
٧ ت: بألم.
٨ ت: حسن.
٩ ت: لأجل.
١٠ ت: ساقطة.
١١ ت: وهو.
١٢ ت: عدل.
١٣ ت: خاف عقوبته.
١٤ ت: ذلك الذنب ويجتنبه.

الرديئة التي تسمى ذنوباً، انما تصدر عن هيئة[١] رديئة. والافعال الرديئة التي (في النفس)[٢] هي الرذائل التي احصيناها وذكرنا اضدادها من الفضائل. فإذن الخائف من الموت على هذه الوجوه، وهذه الجملة، هو جاهل مالا[٣] ينبغي ان يخاف منه، وخائف مما لا له أثر[٤] ولا خوف منه. وعلاج الجهل، العلم ومن علم فقد وفّق[٥]، ومن وفّق فقد عرف سبيل السعادة، فهو يسلكها، ومن سلك طريقاً مستقيماً الى غرض، فقد افضى اليه لا محالة، وهذه الثقة التي تكون بالعلم هي اليقين، وهو حال مستيقن[٦] في دينه، مستكمل[٧] لحقيقته[٨].

واما من زعم انه ليس يخاف الموت، وإنما يحزن على ما يخلّفه[٩] من اهل وولد ومال، ويأسف على ما يفوته من لذاته[١٠] الدنيا وشهواتها، فينبغي ان نبين[١١] له / ان الخوف لأجل (اهله وماله وولده)[١٢] لا يجدي عليه الطايل[١٣]. ١١١

و[١٤]الانسان من جملة الامور الكائنة، وكل كائن فاسد لا محالة. فمن احبَّ ان لا يفسد، فقد احبَّ ان لا يكون، ومن احبَّ ان لا يكون فقد احبَّ فساد ذاته، وكأنه يحب ان يفسد او لا يفسد. ويحب ان يكون وان لا[١٥] يكون، وهذا محال.

وايضاً لو جاز ان يبقى الانسان، لبقي كل[١٦] من كان قبلنا ولو بقي الناس على ما هم عليه من التناسل ولم يموتوا، لما وسعتهم الارض، وانت تتبين ذلك مما اقول.

---

١ ت: هيئات.
٢ ت: ما بين القوسين ساقط.
٣ ت: ساقطة.
٤ ت: اثر له.
٥ ت: وثق.
٦ ت: المستيقن.
٧ ت: المستكمل.
٨ ت: بحكمته.
٩ ت: يتخلفه.
١٠ ت: ملاذ.
١١ ت: يبين.
١٢ ت: الم ومكروه على ما.
١٣ ت: الحزن طائلا.
١٤ ت: وان.
١٥ ت: وألا.
١٦ ت: ساقطة.

ألا ترى لو ان رجلا واحداً ممن كان منذماية سنة هو موجود الآن. (ولكن من يشاهد الناس حتى على ان يحصي اولاده الموجودين)[2]، كأمير المؤمنين عليّ (بن ابي طالب صلوات الله عليه وبنيه)[3] وُلِدَ له اولاد، ولاولاده اولاد، وبقوا كذلك يتناسلون ولا يموت منهم احدّ، كم مقدار ما[4] يجتمع منهم في وقتنا هذا، فانـك تجد
١١٢ اكثر من عشرة آلاف الف رجل، وذلك ان بقيتهم الآن مع / ما اصابهم من الموت والقتل اكثر من مائة الف[5]. واحسب من في[6] العصر كذلك، فإنهم اذا تضاعفوا هذا التضاعف، لم تضبطهم كثرة. ثم امسح بسيط الارض، فإنه محدود معروف المساحـة، لتعلم ان الارض لا تسعهم قياماً متلاصقين[7]، فكيف قعوداً متفرقين[8]، لا[9] موضع لعمارة يفضل عنهم، ولا مكان لزراعة ولا مسير لأحد، وذلك في مدة يسيرة من الزمان، فكيف إذا مدّ[10] الزمان.

فهذه حال من يتمنى الحياة الابدية، ويكره الموت، ويظن ان ذلك ممكن، من الجهل. فإذن الحكمة البالغة، والعدل المبسوط بالتدبير الآلهي، هو الصواب الذي لا معدل عنه، وهو غاية الجود الذي ليس وراءه غاية (اخرى، لطالب مستزيد، او راغب مستفيد)[11].

فالخائف من الموت و الخائف من عدل الله وحكمته، بل هو خائف[12] من جوده وعطائه. فالموت إذن ليس برديء، وانما الرديء هو الخوف منه، (فالذي يخاف)[13]

---

١ ت: ساقطة.
٢ ت: وليكن من مشاهير الناس (حتى) يمكن ان يحصي اولاده الموجودين.
٣ ت: رضي الله تعالى عليه.
٤ ت: من.
٥ ت: مائة الف رجل.
٦ ت: كل من في ذلك.
٧ ت: متراصين.
٨ ت: او متفرقين.
٩ ت: ولا يبقى.
١٠ ت: أمتد.
١١ ت: ما بين القوسين ساقط.
١٢ ت: الخائف.
١٣ ت: فالخائف.

منه هو الجهل[1] به، وبذاته وحقيقة الموت هي مفارقة البدن، ومن[2] هذه المفارقة ليس فساد النفس وانما فساد[3] التركيب، وإما جوهر الذي هو ذات الانسان، ولبّه وخلاصته، فهو مات[4] وليس بجسم، (فيلزم فيه ما لا يلزم)[5] في الاجسام، بل لا يلزمه[6] شيء من اعراض الاجسام، اي؛ المزاحمة[7] في المكان، لانه لا يحتاج الى مكان، والحرص[8] على البقاء الزماني، لاستغنائه عن الزمان.

وانما يستفيد[9] هذا الجوهر بجوار[10] الاجسام كمالاً، فإذا (حصل بتمامه وتخلّص)[11] منها، صار الى العالم[12] الشريف، القريب الى بارئه جلّ وعزّ (اسمه ربنا ورب ابائنا)[13].

والرجل الذي يتصدق عن اخيه الميت، او[14] يقضي عنه الدّيْن، يسعد بذلك الميت، وذلك ان النفس ان كانت واحدة كما زعم جماعة، فالمتصدق نفسه قد ملك الآخرة وسائرها شيء واحد. وان كانت غير واحدة، فلا يفضل المتصدق ذلك الفضل، إلا بمشاكلة النفس، وعلى هذا ايضاً شبه بشيء واحد، والسلام.

تمت الرسالة والحمد لله وحده، وصلى الله على من لا نبي بعده وآله وصحبه وسلم.



---

١ ت: الجاهل.
٢ ت: وفي.
٣ ت: هو فساد.
٤ ت: باق.
٥ فلزم فيه ما لزم.
٦ ت: يلزم.
٧ لا يتزاحم.
٨ ت: ولا يحرص.
٩ ت: استفاد.
١٠ ت: بالحواس.
١١ ت: كمل بها ثم تخلص.
١٢ ت: عاله.
١٣ ت: ومنشئه، وما بين القوسين ساقط.
١٤ ت: ويقضي.

الرسالة الرابعة عشرة

رسالة في ماهية الحزن[1]*

الحمد لله رب العالمين حمد الشاكرين، وصلواته على خير الخلائق محمد وآله الطاهرين اجمعين[2].

نبيّن ما الحزن[3] لتكون اسبابه معلومة، فنقول: الحزن ألم نفسانيّ، يعرض لفقد المحبوبات، وفوت المطلوبات؛ ولا يكاد يعرّى[4] احد من هذه الاسباب، إذ ليس يوجد احد لا يفقد شيئاً من محبوباته، أو ينال جميع مطلوباته. إذ[5] كان[6] محبوبات الانسان في هذا العالم معرضه للزوال والفساد، وليس شيء منها بثابت. وكذلك مطلوباته الدنيوية[7]، فان مطلوباتها[8] إهي الامور الفانية الزائلة. واما الامور العقلية

---

١ هذا عنوان مخطوطة الحميدية رقم ١٤٥٢/١٤ التي نعتمدها،
- مخطوطة ايا صوفيا ٤٨٥١/٥: لا عنوان لها.
- في المختصر الاوسط: « هذه رسالة في الحزن للشيخ ابي علي بن سينا ».
- في ايا صوفيا ٤٨٤٩/٣٧: لا عنوان لها. للتفصيل عن هذه الرسالة، انظر القسم الاول، ص ١٧٩.

٢ كلمة « اجمعين » غير موجودة في المختصر الاوسط. وقد سقطت الجملة كلها من ايا صوفيا ٤٨٤٩/٣٧ ابتداء من « الحمد لله » الى « اجمعين »، واستبدلت بما يلي « بسم الله الرحمن الرحيم » قال الشيخ الرئيس رحمة الله عليه.

٣ في المختصر الاوسط وايا صوفيا ٤٨٤٩/٣٧: « نبين ما الحزن واسبابه ». في « الحميدية » لتكون أشقيه معلومة.

٤ في المختصر الاوسط وايا صوفيا ٤٨٤٩/٣٧: « لا يكاد » بدون الواو.

٥ في ايا صوفيا ٤٨٥١/٥: « اذا ».

٦ « كان » جاءت في جميع المخطوطات ونعتقد انها يجب ان تكون « كل » او « كانت ».

٧ في المختصر الاوسط وايا صوفيا ٤٨٤٩/٣٧: « الدنياوية ».

٨ في المختصر الاوسط: « مطلوباته »، وفي ايا صوفيا ٤٨٤٩/٣٧ « لا مطلوبات الا مع العقلية الثابتة الدائمة »، ومن هذه الجملة ينتقل الى: « فان تلك الامور لا تفقد اذ ...... ».

★ عن هذه الرسالة، انظر التحقيق، ص ٢٢٣.

الثابتة الدائمة، فان تلك لا تفقد، إذ لا يد لغاصب عليها، ولا تنالها[1] الافات؛ ولا ايضاً يفوتنا المطلوبات منها، فهي بخلاف الامور الدنيوية[2] الموقوفة[3] على كل احد، التي لا يمكن تحصينها ولا يؤمن فسادها وزوالها وتبدّلها. ثم انه ينبغي، لمن اراد ان لا يعرض له الحزن، ان يتصور محبوباته الدنيوية ومطلوباته العاجليّة كما هي من الزوال، وما جبلت عليه من الفساد، فلا يطلب منها ما ليس من طبعها من الثبات والبقاء والدوام؛ بل لا يستعظم تبدلها وانتقالها وفوتها عند طلبه ايّاها، ويحقق من امرها هذه الحالة، فلا يأس على فقد محبوب، ولا يغّم بفوت مطلوب؛ بل يأخذ منها بقدر الحاجة ويتسلّى عنها إذا فقدها، ولا يستقبلها بالطلب الحثيث والتمني العظيم اذا ارادها، ولا يشغل الفكر بفقدها[4]. فان ذلك من اخلاق أجلّة[5] الملوك، فانهم لا يتلقون مقبلا ولا يشيعون ظاعنا[6]. وضد ذلك من اخلاق صغار العامة وذوى الدناءة، فانهم يتلقون كل مقبل ويشيّعون كل ظاعن. وايضاً فانه ينبغي لهان يتصور انه ان وجب ان يحزن بشيء فيجب ان يحزن[7] دائماً، وذلك انه لا حالة في عيشه وايام حياته إلا ويفقد فيها[8] محبوباً، ويفوته مطلوب ما، فيستشعر انه لا يجب ان يحزن، بل يرضى بكل حال يكون فيه، ليسلم من الحزن[9]. وهو الموفق للصواب، واليه المرجع والمآب[10].

---

١ في ايا صوفيا ٤٨٤٩/٧ ينالها.

٢ في المختصر الاوسط وايا صوفيا ٤٨٤٩/٣٧: الدنياوية.

٣ في المختصر وايا صوفيا ٤٨٤٩/٣٧: الموقوفات.

٤ في المختصر الاوسط وايا صوفيا ٤٨٤٩/٣٧: لفقدها.

٥ في ايا صوفيا ٤٨٤٩/٣٧: جلّ.

٦ في المختصر الاوسط: طاعنا.

٧ في المختصر الاوسط: فيجب ان يحزن بشيء دائماً.

٨ في ايا صوفيا ٤٨٥١/٥: فيها.

٩ في المختصر الاوسط: ليسلم من الم الحزن.

١٠ تنتهي الرسالة في ايا صوفيا ٤٨٥١/٥ عند، «وهو الموفق للصواب»، اما في المختصر الاوسط فتنتهي هكذا: «ومن الله التوفيق ولله الحمد والعلي والمنّة وصلواته على محمد وآله وصحبه».

الرسالة الخامسة عشرة

رسالة إلى الشيخ سعيد بن أبي الخير ★

كتب الشيخ الكامل والعارف الواصل الشيخ سعيد بن ابي الخير [١] قدّس سره، الى شيخ الحكماء ورئيسهم الشيخ علي بن سينا رفع مقامه الى الغاية القصوى:

بسم الله الرحمن الرحيم: سلام الله عليك وبركاته، يا افضل المتأخرين، مدّ الله عمرك، وزاد في الخيرات لديك، وافاض في حكمة عليك، ورزقنا مجاورتك، وعصمنا واياك من الخلل والخطأ والزلل، انه واهب العقل، ومفيض العدل، وله الحمد، والصلاة والسلام على رسوله المصطفى، وآله الاتقياء. اما بعد:

فأسأل مولاي ورئيسي جدّد الله له انواع السعادة، وحقق له نهاية المنى والارادة، عن سبب اجابة الدعاء وكيفية الزيارة وحقيقتها، وتأثيرها في النفوس والابدان ليكون تذكره، ورأي الشيخ أعلى وأصوب.

كتب الشيخ في الجواب:

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله حمدا يجاهي به حمد الحامدين، وافضل التحيات منه على اكمل البريه سيد المرسلين، وغرّته العز المنتجين.

سألت [٢] بلّغك الله الى السعادة القصوى، ورشحّك للعروج الى الذروة الغليا، أن اوضّح لك عن كيفية الزيارة، وحقيقة الدعاء وتأثيرها في النفس والابدان،

---

١ الشيخ سعيد بن ابي الخير شاعر فارسي اقام دعائم الشعر الصوفي باللغة الفارسية، نظم شعراً على نسق الرباعيات.

٢ وردت في الاصل: اسئلت.

★ عن هذه الرسالة، انظر القسم الاول، ص ٢٢٤.

فأوضحها بقدر الطاقة، والخوض في العلوم ليكشف لك هذا السر، منجز ما فيه الايجاز والتخفيف، مستعينا فيه بالله عزّ وجلّ.

اعلم ان لهذه المسألة[1] مقدمات، ينبغي لك ان تعرفها اولا، حتى تتفتح بها هذه المطالب؛ وهي معرفة الموجودات الآخذة من المبدأ الأول، وهو العلّة المسماة عند الحكماء؛ بواجب الوجود، واعني بواجب الوجود ان يكون وجوده، من ذاته لا من غيره، ووجود غيره منه؛ فيكون كل ما سواه ممكن الوجود. وهو الذي صدر منه جميع الموجودات، وهو المنبع لفيضان النور على ما سواه. مؤثر فيها على حسب ارادته ومشيئته.

ثم معرفة الجواهر الثابتة المفارقة عن المواد، وهي الملائكة ـ المقربون، المسماة عند الحكماء بالعقول الفعّالة.

ثم معرفة النفوس السماوية المتصلة بالمواد.

ثم الاركان الاربع وامتزاجاتها، وما يحدث فيها من الآثار العلوية.

ثم المعادن، ثم النبات، ثم الحيوان، ثم الانسان، وهو اشرف الموجودات في العالم، بسبب حدوث النفس الناطقة فيه.

وربما بلغت نهايته في الكمال الى ان يصير مضاهياً للجواهر الثابتة. وفي كلام طويل لا تحتمل[2] شرحه هذه الرسالة.

نعود الى الكلام الاول ونقول:

ان المبدأ الاول مؤثر في جميع الموجودات على الاطلاق، واحاطة علمه[3] بها سبب لوجودها، حتى لا يغرب عنه مثقال ذرّه في الارض ولا في السماء.

---

١ وردت في الاصل، المسئلة.

٢ وردت في الاصل، يحتمل.

٣ في الاصل: ليدركها.

وأمّا على تقسيم، نبيّن في هذه المسألة، هو ان يؤثر واجب الوجود في العقول، والعقول تؤثر في النفوس، والنفوس تؤثر في الاجرام السماوية، حتى يحركها دائماً على الحركة الدورية الاختيارية. تشبيهاً بتلك العقول واشتياقاً اليها، على سبيل العشق والاستكمال.

ثم الاجرام السماوية تؤثر في هذا العالم الذي تحت فلك القمر، والعقل المختص بفلك القمر يفيض النور على النفوس الانسانية ليُهتدي به في ظلمات طلب المعقولات. مثل افاضة نور الشمس على الموجودات الجسمانية لتدركها العين[1]. ولو لم يكن التناسب الذي وجد بين النفوس السماوية والارضية في الجوهرية والدراكية، وتماثل العالم الكبير بالعالم الصغير، لما يعرف الباري عزّ وجل شأنه، والشارع (صلعم) ناطق به، حيث يقول: «من عرف نفسه فقد عرف ربه».

فقد اتضح لك نظام سلسلة الموجودات الآخذة من المبدأ الاول عزّ وجلّ، وتأثيرها بعضها في بعض، وعود الامر الى مؤثر لا يتأثر وهو الواحد الحق عز وجل. ثم اعلم ان النفوس البشرية تتفاوت[2] بالشرف والعلم والكمال، فانه ربما ظهرت نفس من النفوس في هذا العالم، نبوّه كانت أو غيرها، وتبلغ في الكمال والعلم والعمل بالفطرة او الاكتساب، حتى تصير[3] مضاهياً بالعقل الفعّال وان كانت دونه في الشرف والعلم والرتبة العقلية؛ لأنه علّه وهي معلوله، والعلة اشرف من المعلول.

ثم إذا فارقت بدنها، نُقلت في عالمها سعيدة ابد الآبدين مع اشباهها من العقول والنفوس، مؤثرة في هذا العالم تأثير العقول السماوية.

ثم الغرض من الدعاء والزيارة، ان النفوس الزائرة المتصلة بالبدن الغير مفارقة عنها، تستمد من تلك النفوس المتصلة خيراً[4] وسعادة، و دفع شرا وأذى فتنخرط كلّيتها في سلك الاستعداد، والاستعداد لذلك المطلوب، فلا بد ان النفوس المزوّرة

---

١ وردت في الاصل، علمها.
٢ في الاصل؛ يتفاوت.
٣ في الاصل: خير.
٤ في الاصل: يصير.

لمشابهتها للعقول، وتجوهرها بجواهرها، تؤثر تـأثيراً عظيماً وتمديـداً تـامـاً بحسـب استعداد المستمد.

وللاستعداد اسباب شتى، يختلف بحسب اختلاف الاحوال، وهي اما جسمانية، او نفسانية.

اما الجسمانية، فمثل مزاج البدن، فانه إذا كان على حالة معتدلة في الطبيعة والفطرة، فانه يحدث فيه الروح الذي هي في تجاويف الدماغ وهو آلة للنفس الناطقة.

ثم يكون الفكرة والاستعداد على احسن ما يمكن ان يكون لا سيما اذا انضاف اليه قوة النفس وشرفها.

وايضاً مثل المواضع التي تجتمع فيها ابدان الزوّار والمزورين، فأنه فيها تكون[1] الاذهان اكثر صفواً، والخواطر اشد جمعاً، والنفوس احسن استعداداً، كزيارة بيت الله تعالى.

واجتماع العقائد، انه موضع الهي يزدلف به الحضرة الربوبّية ويتقرب به الى الجهة المقدسة اللاهوتية، وفيها حكم عجيب في خلاص النفس من العـذاب الادنـى دون العذاب الاكبر.

واما النفسانية فمثل الاعراض عن اتباع الدنيا وطيّباتها والاجتناب عن الشواغل والعوائق، وانصراف الفكر الى قدس الجبروت، والاستدامة بشروق نور الله عز وجل في السر. لانكشاف الغم المتضمن بالنفس الناطقة.

فهدانا واياك الى تخليص النفس من شوائب هذا المعرّض للزوال، انه لما يريد خبير فعّال.

تمت الرسالة بعون الملك الجليل.

---

١ في الاصل: يكون

رسائل أخرى للشيخ الرئيس ★

الرسالة السادسة عشرة
في تزكية النفس

رسالة في الدعاء للشيخ الرئيس ابي علي بن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحانك اللهم ساير الموجودات، ينطق بلسان الحال والمحال. انك المعطي كل شيء منها ما هو مستحقة بالحكمة، وجاعل الوجود لها بالقياس الى عدمها نعمة ورحمة. فالذوات منها مسبّحة بالآئك، شاكرة فواضل نعمائك وان ما من شيء الا يسبح بحمده، ولكن لا يفقهون تسبيحهم، انه كان حليماً غفوراً. فسبحانك اللهم وتعاليت. لما كان الوجود لذاتك واجباً، كان الامكان لوجود غيرك ضربة لازب[1]. فحين استغنت عن الماهية ذاتك، وافتقرت اليها مخلوقاتك؛ علمنا ان أنيتّك محضة الاتحاد بنفس ماهيتك، وان صفاتك ليست بكثرة في ذاتك. وأيقنا انك اول الموجودات عدداً، وأقدمها واحكمها وابقاها ازلاً وابداً.

انك الله الواحد الأحد، الفرد الصمد، الذي لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً احد.

اللهم أنك سجنت نفسي في سجن من العناصر الاربع[2]، ووكلت بأفتراسها سباعاً

---

١ وردت: لأرب.

٢ في الاصل اربع.

★ عن هذه الرسائل، انظر التحقيق، ص ٢٢٦.

من الشهوات جوّعاً ، واوجب عليها رضاها والانقياد معها الى هواها . وقربّتها بالعالم المغضوب عليه .

اللهم مجّد لها بالعصمة ، وتعطف عليها بالرحمة التي هي بك أليق ، وبالكرم الفايض الذي هو منك اجدر وأخلق ، واسبغـن[1] عليها بالتوبة العايدة بها الى عالمها السماوي ، وعجّل لها بالأوبه الى مقامها القدسي ، واطلع على ظلماتها شمساً من العقل الفعّال .

وأنط عنها ظلمات الجهل والضلال ، واجعل ما في قواها بالقوة كانا بالفعل . واخرجها من ظلمات الجهل الى نور الحكمة وضياء العقل . ﴿الله ولي الذين آمنوا ، يخرجهم من الظلمات الى النور ، والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت ، يخرجونهم من النور الى الظلمات ، واولئك اصحاب النار هم فيها خالدون﴾[2] .

اللهم أرى نفسي صور الغيوب الصالحة في منامها ، وابدلها[3] من الاضغات رؤية الخيرات والبشرى الصادقة في احلامها ، وطهّرها من الاوساخ التي تأثرت بها من محسوساتها واوهامها ، وأنط عنها كدر الطبيعة ، وأنزلها من عالم النفس المنزلة الرفيعة .

الحمد لله الذي هداني وكفاني وآواني وعافـاني ، اللهـم اني اسـألـك يـا واجـب الوجود ، يا علّة العلل ، يا قديما لم يزل ، ان تعصمني من الزلل ، وان تفسح لي في الاجل ، وان تجعل الامل ما ترضاه لي من عمل يسّر لي ، اللهم انك هذبت نفسي بفيض الكواكب ، أمنحني ما اجتمع لها من المناقب في طبائع النجوم الثواقب ، بحج مقاصدي والمطالب ، يا آله المشارق والمغارب ، رب « الجواري الكنس »[4] السبـع ، التي انبجست على الكون انبجاس الانهر . هنّ الفواعل عن مشيئتك التي عمّت فضائلها جميع الجواهر[5] ، أصبحت ارجو الخير منك وارتجي زحلا ونفس عطارد والمشتري .

---

١ في الاصل : وامعن .
٢ القرآن : ـ ٢ : ٢٥٧ .
٣ في الاصل ، بدون نقط .
٤ القرآن : ـ ٨١ : ١٦ .
٥ في الاصل ، جوهر .

اللهم البسني من فيضهم حلل البهاء، وكرامة الانبياء، وسعادة الاحباء وعلوم الحكماء. وخشوع الاتقياء، وانقذني من عالم الشقاء والفناء، واجعلني من اخوان الصفاء واصحاب الوفاء وسكان السماء، مع الصديقين والشهداء.

انك لا إله إلا أنت، علّة الاشياء، ونور الارض والسماء، امنحني فيضاً من العقل الفعال، يا ذا الجلال والافضال، هذّب نفسي بأنوار الحكمة، واوزعني ان اشكر ما اوليتني من النعمة، ارني الحق حقاً، والهمني اتباعه، والباطل باطلا وجنبني اعتقاده واستماعه. هذّب نفسي من طينة الهيولي انك انت العلّة الاولي. يا علة الاشياء جميعاً، والذي كانت به، عن فيضه المتفجر، باري السموات الطباق ومركزا في وسطهن من (؟) والابحر. اني دعوتك مستجيراً مذنباً، فأغفر خطيئة مذنب ومقصّر، هذّب بفيض منك باريء الكل عن كدر الطبيعة والعناصر عنصري.

اللهم رب الاشخاص العلوية، والاجرام الفلكية، والارواح السماوية، غلبت على عبدك الطبيعة البشرية، وحب شهوات الدنيا الدنيه، فأجعل عصمتك منجني من التفريط، وتقواك حصني من التخليط، وانقلني الى عالمك (؟) المحض البسيط، انك على ما تشاء قادر، وبكل شيء محيط.

اللهم انقذني من اسر الطبائع الاربع وانقلني الى رحابك الاوسع، وجوارك الارفع. اللهم اجعل الكفاية سبباً لقطع العلائق التي هي الاجسام الترابية[1] والهيمنة الكونية، واجعل الحكمة سبباً لاتحاد نفسي بالعوالم الآلهية والارواح السماوية.

اللهم هذّب بروح القدس الشريفة نفسي، وأنر بالحكمة البالغة عقلي وحسي، واجعل الملائكة بدلا من عالم الطبيعة أُنسي.

اللهم الهمني الهدى، وثبت ايماني بالغناء، وبغّض الى نفسي حب الدنيا. اللهم قوّ نفسي على قهر الشهوات الفانية، وارفع نفسي الى منازل النفوس الباقية، واجعلها من جلة الجواهر الشريفة النفيسة الصافية في جنات عالية، برحمتك يا ارحم الراحمين.

---

١ في الاصل بدون نقط.

وصلى الله على سيد المرسلين، وخاتم النبيين محمد المصطفى وآله ينابيع الهدى، والدالين على الطريقة المثلى، وعلى صحبة الكرام السادة الاعلام وهو حسبي ونعم الوكيل.



الرسالة السابعة عشرة

... كلامٌ في المواعظ للشيخ الرئيس

كلام الشيخ الرئيس رحمه الله. وبعد، فإن أكمل الناس عقلاً، وأصوبهم رأياً، وأمثلهم طريقة، وأحمدهم مذهباً من حَسُنَ نظره لنفسه، وعمل لمثواه في رمسه، ونظر الى الدنيا بعيني بصير، وأنِف مشاركة أهل الغفلة والتقصير، ويسمع من ألْسِنة الأنام أقاصيص من عبر الايام، واستعرض افانين الصور فيلمح منها بدايع العبر، وفهم عن الزمان ما يمثله من تصاريف الحدثان، وتصفح صحائف الموجودات، فأشرف منها على غرائب المصنوعات، فاستشف[1] من وراء حجب المحسوسات لطائف أسرار المعقولات. فسما بنظره صعداً، وشمّر عن ساقه مجتهداً، أو أعرض عن زهرة الحيوة الدنيا، وأقبل على ملاحظة المحل الأعلى، وهضم[2] عن الدنيا كشما، وأضرب عن ذكرها صفحاً، وعَلِم أنها دار زوال، وأنها لا تبقى على حال، تنتقل بأهلها انتقالاً، وتعقبهم من بعد حال حالا، لا تدوم حيرتها[3]، ولا يؤمن فجعتها خيرها زهيد، وشرها عتيد. لا تعادل حلاوة رضاعها مرارة فطامها. كلما اطمأن صاحبها فيها الى سرور، أشخصته منه الى ثبور. ما ألبست أمرأً من عضارتها ورقاً الا أرهقته من نوائبها[4] رهقاً. فالتفت عنها بقلبه[5] وصحبها للضرورة بدنه. وتزود منها لآخرته ولم تجدها أهلاً ان شع بها نفسه. ووجد نفسه أهلا ان تكرمها بهوان الدنيا. فان من كرمت نفسه عليه صغرت الدنيا في عينيه. ومن صدق في محبة نفسه،

---

١ وردت في الاصل: استسف.

٢ هكذا وردت في الاصل.

٣ لعلها جبرتها.

٤ وردت بدون نقط.

٥ وردت في الاصل بدون نقط كمعظم الكلام.

اقتنى لها ما يدوم انتفاعها به. ومن أحبها الحب البالغ استفرغ وسعه في مصالحها، وفكر فيما لها وعليها، واستغل عما فيه الناس من فوّضهم أول فكرة وفاتحة نظره في تعرف حقيقة نفسه، وكيفية ورودها الى هذا العالم، وهل كان لها وجد قبل ذلك، وكيف ارتباطها بالبدن، وكيف يكون صدورها عنه، وإلى أي حال تصير، وما الذي يصلحها وينفعها في هذا الوجود وفيما بعده، فانه لا يزال بهذا البحث وما يجتمع اليه يقترن به، وما يجري في ميادين التفكّر، ويجتني من ثمار النظر، ويغوص في بحار الحكم، ويستخرج جواهر المعرفة، حتى ينتهي به ذلك إلى نيل السعادة في العاجلة والآجلة، ويفوز بخير الدنيا والآخرة ويصبح أسعد الناس بدنياه، وأوفرهم حظاً منها، حيث جعلها سلماً الى اعلى المراتب، وسلكاً إلى أشرف المطالب، واكتسب فيها الرحمة، وربح منها الجنة، وأستعد فيها للفوز الاعظم والسعادة الكبرى، والحلول في حظيرة القدس، ومرتع الانس، ودار المقامة، وموطن الكرامة في جوار الله الكريم، ومن رفقة الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقيين، والشهداء والصالحين، وحسن أولئك رفيقاً. ومن تأمل ما وصفت، وفهم ما بيّنت علم ان أنفس التحف وأكرم الطرف أهدأ المواعظ البالغة، والزواجر الرادعة، والحكم النافعة، والمعارف الناصعة. والحمد لله رب العالمين.



الرّسالة الثامنة عشرة

بسم الله الرحمن الرحيم

كتب الشيخ الإمام سلطان الاولياء برهان الاصفياء ابو سعيد بن ابي[1] الخير قدّس الله سرّه الى الشيخ الرئيس ابي علي بن عبدالله بن سينا اوصله الله في عقباه الى محله ومأواه، فقال في كتابه اليه: ارشدني، فكتب الشيخ الرئيس في جوابه هذه العبارة: « الدخول في الكفر الحقيقي والخروج عن الاسلام المجازي، أن لا تلتفت الا بما وراء الشخوص الثلاثة، حتى تكون مسلماً وكافراً، وان كنت وراء هذا فلست مؤمناً ولا كافراً، وان كنت تحت هذا، فأنت مشرك مسلم، وان كنت جاهلاً، فأنت تعلم ان لا قيمة لك ولا تُعدّ من جملة الموجودين والسلام ».

هذه عبارة مكتوب الشيخ الرئيس الى الشيخ الامام، فلما وصل مكتوبه اليه واطّلع عليه، استحسنه، حتى ذكر في كتابه المسمى « بالمصباح » اوصلتني هذه الكلمات الى ما اوصل اليه عمر ماية ألف سنة من العبادة.



[1] عن هذه الرسالة، انظر القسم الاول، ص ٢٢٤.

الرّسالة التاسعة عشرة

رسالةٌ إلى علاءِ الدّينِ بن كاكويّة ★

بسم الله الرحمن الرحيم

تَعَلّقٌ بأحبائي برح ، ولنيران الافكار في قلبي قدح ، ولكل جانح من الهموم قـدح للمكروهين ، الذين قد خصصت بها بعداً عن الحضرة الشريفة نصرها الله ، وكمدا لما يفوتني من الخدمة في مثل هذا الوقت . ثم استعجال اخبارها عليّ جملة ؛ وتأخر موارد الشرف بكتبها ضربة (؟) عود غلماني الذين اخرجه من أتفق ، الانصراف عن باب اصفهان . والاصوات (؟) بما يسود فيه ، والاراجيف تختلف بما يؤنس ويوحش ، وانا متجّر متكدّر حزين متبلّد ، لا ادري ماذا اصنع ، ولا اهتدي الى ما ادبر لنفس واعتمد ، ولا كيف احتال لمعاودة الخدمة ، واي طريق اركب في الانجذاب نحو الحضرة ، فكلها على بعد المسافات مشحونة بالآفات معتصمة بالمخافات . ثم اني لست على بصيرة من معه الركاب العالي ، ولا على علم من الرأي الشريف فيما يدبّر ويقـدّم ويؤخّر ، جعل الله جميع ذلك مقرونا بالنصر والتأييد ، والعز والتمهيد ، والظفر بالعدو وجميع المنابذ الحُسود .

وقد اخرجت الى هذه الغايـة ثلّـة مـن اصحـابي ، وتتطـاول الأمـد في غيبتهـم تطاولاً ، اثابني من رقابهم ، وقطع املي من اذكائهم ، وغلب تقديري أنهم أخـذوا نحو اصبهان ، فمنهم من له بها اهل ، وكانوا الى هذه الغاية يتعلّلون رجالي سرعة عودنا الى ما قبلها .

فلما فات من الفرصة ما كان كبت وبَعُدَ من سوء مباعدة الانصار ما كان

---

١ في الاصل بدون نقط كجميع الكلمات .

★ عن علاقته بابن كاكويه ، انظر ، سيرة حياته .

قرب، جانبت الامال وصعقت، وولولت الاماني وازبدت[1] وغرّر اكبر غلماني. ويفضوا اليه بنا (؟) ورغبوا عنا، ولم يأت منذ سار[2] الركاب العالي من الوردجان آت من حاضر الركابة ولا يورد عليّ من المجلس الشريفة كان منّه، حتى اوسمتني نفسي ان ولي النعم اعز الله نصره قد نسيني، واعتقد وفودي على هذه الحضرة الشريفة كان بغير امر منها، ورسم خزم في وفودها، وقعدني وقيدني[2] في المذنبين، واسمي في صحيفة المجرمين، واستجن حرياتي بواب المقتولين المرضيين، أو تقدّر أني اوثر المقام ولو في النعيم وهو يتقلب في تلك الخطوب، ويعاني اهوال تلك الحروق[3]، لا والله والا قد برئت منه، وأمنت لمن ضادّه وشاقه، وهل كنت استطيع ان يأمرني ولي نعمتي بالتوجه الى هذه الجنّة، فأعصي أمره، واخالف رأيه، واسير عليه، وانكر على اعدا عدو، وهل كان لي ان افتأت عليه وانسلخ عما يرضيه، فبأي جرم استوجب هذا الاطراح، وما فارقت من جناح، والله ان بقلبي من البلابل وبعد في الزلازل، لبعدي وانسداد ابواب الاخبار الصحيحة دوني ما قد هدنّي ونغّص عيشي وأقضّ مضجعي، وهولي التطول، فانها الحال، والتوصل اليّ يوحيه هذا الغلام في الوقت.

واشتراكي في معرفة السلامة الشاملة العامة، واطلاعي على ما يدبر ويسرى، والمشورة عليّ ما اخذته ،واجد رأيه الشريف مع تعريفه على اوامره ونواهيه، ان شاء الله وحده.

تمت الرسالة بعون الله تعالى وحسن توفيقه وصلى الله على سيدنا محمد وآله.



---

١ في الاصل بدون نقط.

٢ وردت: فقدني.

٣ هكذا وردت في الاصل.

الرّسالة العشرون

رسالة في بيان المعجزات والكرامات والاعاجيب[1]

بسم الله الرحمن الرحيم

اما بعد حمدا لله كفا حقه، والصلوة على محمد وآله من بعده. فهذه رسالة في بيان المعجزات والكرامات والاعاجيب، التي تحكى عن اربابها. وهي مشتملة على فصلين:

- الاول: في الصور التي يختص بمشاهدتها الانبياء الابرار والكهنة والسحرة والمزورون (؟) بل النيام.

- والثاني: في الآثار العجيبة الصادرة منهم.

اما **الفصل الاول** فنضع فيه خمس مقدمات، لا يصح المقصود الا بها:

- الاولى: هي ان نعلم ان للانسان حواس باطنة يشترك فيها اكثر الحيوانات.

اولها: الحس المشترك: وهو قوة مركّبها الروح الحيوانية التي في التجويف الاول من الدماغ، وخصوصاً في قدم هذا التجويف.

وثانيها: قبول جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس[2] الظاهرة، وكأنها اصول فتشعب عنه الحواس الظاهرة. ويتأدى اليه جوهرها ويرشد الى اثباتها امران:

- احدهما؛ انا نحكم هذا الطعام الجزئي هو غير هذا اللون، وان لصاحب هذا الطعم هذا اللون، فلو لم يكن مجمّع الامر يحضران فيه معاً لما امكننا هذا الحكم.

---

١ في « هداية » رسالة في الطلسمات والنيرجات. وبعد المقارنة بين المخطوط وبين ما هو في « هداية الحكمة ». ظهر اختلاف كبير إذ ان ما في « هداية » عبارة عن ملخص وتبسيط لما في المخطوط.

٢ في الاصل: خمسة.

ـ والثاني؛ انا نرى القطر النازل خطاً ممتداً، والنقطة السريعة الدوران مستديراً.

ويجب ان يعلم ان المدرك بالحس الظاهر صورة المقابل، كالنقطة والقطر ونحن نرى احدهما خطا مسترسلاً، والآخر خطاً مستديراً على سبيل المشاهدة الحقيقة لا على سبيل التخيل.

قلنا إذا قوة ارتسم فيها صورة القطر من مبدأ امتدادها وانحطاطها، وبقيت فيه الى ان اتصل بها صورتها في حيز استقرارها واسترسالها بعد، وكان الادراك لا يتم ما لم تنتقل صورة المدرَك من الحواس الى هذه القوة.

ـ والحاسة الثانية: هي المصورة والخيال؛ وشأنها حفظ ما قبله المشترك من مثل المحسوسات وان غابت عن مرأى البصر.

والحفظ غير القبول؛ بأدنى تأمل، ان القوة الحافظة غير القابلة ويقنعك فيه، النظر في الماء، فان له قبول الاشكال، وليس له حفظها.

اما البرهان الحقيقي فيه، فهو ان الواحد من حيث هو واحد، لا يصدر عنه الا واحد ـ ولا يحتمل هذا المختصر بسط القول في امثال هذه البراهين، فلْيكتَفَ بايماء اليه ـ ومركّب هذه القوة في الروح التي في آخر التجويف من الدماغ.

فهذا قوتان لا يدركان غير صور المحسوسات. ومعنى الصورة في هذا المقام، هو الشيء الذي يشترك في ادراكه الحس الظاهر والباطن جميعاً. لكن الظاهر يدرك اولاً، ثم يؤديه الى الباطن.

ـ والحاسة الثالثة: هي القوة الوهمية، ومركّبها الروح التي في نهاية التجويف الاوسط من الدماغ. وشأنها ادراك المعاني الجزئية غير المحسوسة والموجودة في المحسوسات. مثل ادراك الشاة المعنى الضار في الذئب[1]، او الموجب لخوفها منه، وهربها منه، والمعنى الملايم فيمن يعلفها، وفي ولدها. يحملها ذلك المعنى المدرَك من

---

١ في الاصل الذيب.

الولد، على العطف عليه والحنين اليه.

والمقصود من هنا، هو ما يدركه الباطن من المحسوس من غير ان يدركه الحس الظاهر اصلا لما مثّلنا.

ـ والحاسة الرابعة: هي الحافظة والذاكرة. ومركّبها الروح التي في التجويف المؤخر من الدماغ. وشأنها حفظ ما ادركه الوهم من معان غير محسوسة موجودة في المحسوسات، وهي خزانة المغاني، كما ان الخيال والمصّورة[1] خزانة الصور.

فهذه اربع قوى ويتوسطها قوة تسمى **مفكّره،** واذا استعملها الوهم الموجود لاكثر الحيوانات سمي متخيلّه. ومركبّها الروح التي في التجويف الاوسط من الدماغ عند الدودة[2]، وشأنها تركيب الصور المأخوذة عن الحس، المخزونة في الخيال بعضها ببعض، وتفصيل بعضها عن بعض. وتركيب المعاني المدركة بالوهم المخزونة في الحافظة بعضها ببعض، وتفصيل بعضها عن بعض. وتركيب المعاني بالصور وتفصيلها عنها ايضاً. فيتخيل انسانا ذا جناحين، أو بلا يدين، ويتخيل بين الشاة والذئب ملاءمه[3] ومؤالفة مكان المعاداة والمنافرة.

وبالجملة تخيلها حركاته، كل ما يليها من المدركات والامزجة، بما يناسبها، وسرعة التنقل من الشيء آلى نظيره او ضده، بما يناسبه بوجه من الوجوه. فهذه مقدمة.

المقدمة الثانية: ان نعلم ان للانسان تمييزاً من بين ساير الحيوانات، بادراك الماهيات المجردة بذاتها عن المادة، وتجريد الماديات عن الغواشي القريبة التي غشيها سبب المادة. كالصورة الانسانية، فانها وجدت في زيد وعمرو، وتخصصت بقدر من الكم والكيف والأين والوضع، ولا يتصور حصولها في الاعيان إلا على هذا الوجه.

---

١ في الاصل، المصورة.

٢ لعل المقصود فيها النخاع الشوكي.

٣ في الاصل، ملاومة.

ثم ان الانسان قد يدركها مبّرأة عن هذه التخصيصات التي هي في علايق المادة ولواحقها، ولا شك انه لا يدركها بما يشارك به ساير الحيوانات؛ بل بقوة اخرى مخصوصة، فإذن له قوة من شأنها وهو ادراك الماهية البريئة[1] عن شوائب المادة، وتجريد الماهيات المكنونة بالعوارض المادية عنها، وهذه القوة احدى سعتي النفس الناطقة، وتسمى قوة نظرية، والسعة الاخرى تسمى عملية.

واما النفس الناطقة فليست بجسم ولا قوة منطبعة في جسم؛ بل هي من جنس العقول المفارقة البريئة عن المادة ولوازمها، ونسبتها الى البدن نسبة المتصرفة فيه على سبيل الأمر والتسخير، لينال به ضرباً من الاستكمال، وبيانه لا يليق بهذا المختصر.

المقدمة الثالثة: ان تعلم ان نفوسنا في مبدأ الفطرة ليست عاقلة بالفعل؛ بل بالقوة وانما تصير[2] عاقلة بالفعل بسبب تحوجها اليه، وذلك انها ان[3] طالعت الصور الجزئية التي في الخيال، واكتسبت بذلك استعداداً تاماًلحضور صورة معقولة خاصة بذلك الاستعداد؛ اشرق عليها نور العقل ـ العقل الفعّال ـ[4] الذي هو اللوح المحفوظ في لسان الشرع، فحصلت تلك الصورة لنفوسنا مجردة عن علايق المادة.

ومعنى اشراق نور العقل الفعّال فيضان تلك الصورة منه في انفسنا على نحو ارتسامها فيه. وان الجزئيات كلها موجودة منتقشة فيه على نحو كل ـ وقد يستوضح ذلك في الإلٰهيات وفي جزء من الطبيعيات ـ متعاقب العلم الالهي، فيفيض منه في نفوسنا ما تستعمله بحسب حصول المقدمات، التي هي الجزئيات المخصوصة المتمثلة في الخيال، فلو توالى حصول الاستعداد لتوالي فيضان تلك الصور فأنتقش بنفوسنا ذلك العالم كله. إذ ليس شيء من الكمالات متحولا به من عند المبادىء الاول، وانما يعوق عنه، خلو القوابل عن الاستعداد الخاص.

---

١ في الاصل، البريه.

٢ في الاصل، يصير.

٣ في الاصل: انا.

٤ في الاصل الشرطة غير موجودة.

المقدمة الرابعة: ان تعلم ان هذه القوى كلها معاون للنفس ليستعين بما في سوانح أوطاره. ولكنها مع ذلك متجاذبة متزاحمة ومعطلّة للنفس عن اخواتها، وعن افعالها الذاتية ايضاً. اذ اشغلته بأفعالها. فإذا اخذ الحس الظاهر في خاص فعله، استتبع الحس الباطن، ففقد العقل التنبه وتعطل عليه الفكر الذي لا يتم دون القوة المفكـرة، وانجذبت النفس ايضاً الى الظاهر وأقبلت بكليّتها عليه؛ فان من شأنها الاشتغال بالفعل الاقوى من قوى البدن، فيثبت افعالها الاستبدادية التي لا يحتاج فيها الى المفكرة ايضاً.

وكذا إذا تخلص الباطن لعلمه، وكدّت الحواس الظاهرة ووقفت في افعالها وهكذا حال جميع القوى تحت تعريفها واستعمالها اياها، بحسب مصالحها المنافرة، ولم يجد الى المعارضة سبيلاً.

فما كان من القوى انما يعين النفس في هذا المرام بالسكون والركود، كان منه ذلك. وما كان اعادته بتردده على نحو ترديده، وتصرفه حسب تصرفه وانطباعه بنقوش جزئية، في لباس المادة وعلائقها، مجاذبة للنقوش الكليّة البريئة عن شوايب المادة الفايضة من العالم العقلي، او محاكية لها بوجه ظهر بأذعانه فيه.

المقدمة الخامسة: ان الحس المشترك الذي هو مرآة الصور المحسوسة، ولوح النقوش الجزئية التي لا يتم الادراك الحسي دون انطباع الصور فيه مشاهداً، حسب مشاهدة هذه الحسيات الخارجة. فليست الصور المحسوسة المنطبعة فيه، تصير مشاهدة لورودها من خارج، بل لتمثلها وارتسامهـا في هذه الآلة. فإذا تمثلت فيها صورة لا ترد من خارج بل من داخل، كانت مشاهدة ايضاً. فان المرآة لا تختلف بالصور لاختلاف جهات الصور؛ بل تنطبع بكل صورة حوذيت بالمرآة جهتها، إذا ارتفعت الحوايل[1].

والقوة المتخيلة، شأنها اختراع الصور بالتركيب والتفصيل كما قدمنا فإذا انطبعت

---

١ مفردها حائل أي مانع.

تلك الصور في الحس المشترك، رأيت مشاهدة، كما ترى الصورة الواردة من خارج. إذ المدرك الحسي الحقيقي، هو نفس ما انطبع في هذه الآلة.

أما الامر الخارجي هو نفس المحسوس. فكلما انطبعت صورة في هذه الآلة وردت من خارج، او من داخل، وانتزعت من الأمر الخارجي او الداخلي حصلت المشاهدة والادراك الحسي. وإذا فرغنا من المقدمات فلنشرع في ذكر المقصود من هذا الفصل. فنقول:

ان هذه الصورة التي يراها المرضى والنوّم والكهنة، والتي يراها ازكياء[1] النفوس من الانبياء والأولياء. كلها لا نسبة لها الى امر محسوس خارجي. فان الامور المحسوسة الخارجية، لا يختص بدركها شخص دون آخر مساو له بالنسبة الى ذلك الخارجي، فإذاً ورودها على الحس المشترك انما هو من داخل؛ اعني من القوة المتخيلة الدائمة الحركة، في التصورات والتخيلات والمحاكيات، اعني الانتقالات من شيء إلى ما هو قريب منه بوجه ما. ولو خليت المتخيلّة وطباعها، لما فترت عن طبع الحس المشترك بمثل هذه الصـور هنيهة؛ الا عند كلال الروح الحاملة لها.

ولكن يصرفها عن هذه الصور امران: **احدهما،** الخارجية المتحصلة، لوح الحس المشترك لرسومها ونقوشها. فلا يتبع لرسم المتخيلة فتعوق المتخيلة اذن عن العمل.

والثاني: تسلط العقل او الوهم عليها، بالضبط والحفظ عن الاضطراب والحركة. لكن يستعملاها فيما يعنيهما فتسكن لهما ساكنة على التصرف في الحس المشترك فإذا انتفى الشاغلان او احدهما، ظهر سلطانها فأخذت في التلويح والنسخ.

أما في **النوم،** فقد انكسرت صورة احد الشاغلين، وهو الحس الظاهر فيتعطـل الحس المشترك عما يتأدى اليه منه، فتقبل المتخيلة عليه بالاستيلاء، وتنقش فيه ما يجول في حرمها من الصور المتخيلة. فتنقلب تلك الصورة المتخيلة مشاهدة مرأيّه.

---

١ في الاصل، بدون همزة كمعظم الكلمات المشابهة.

أما في **حال المرض،** فقد ضعف الشاغل الآخر، وانحلّت عقدة الضبط عن المتخيلة، فان النفس اقبلت على المهم الذي خرّب البدن بسبب المرض، وانشغلت به عن تثقيف المتخيلة وضبطها على سنن الاذعان والانقياد. فلا جرم قوى سلطان المتخيلة وخلالها الجو فنفضت كتمان سلوكها ولم يبق في قوى الارادة منعها.

وما يرى في **حالة الخوف** من الصور الهايلة بهذا السبب، فان الخوف المستولي على النفس، صدها عن تقويم المتخيلة تحت الضغط. فلا جرم، استبدت المتخيلة برسم صورها التي في الحس المشترك؛ كالغول وغير ذلك.

كذلك تستولي على النفوس الضعيفة العقل، القوى الآخر؛ كشهوة شيء، فتشتد تلك الشهوة حتى يغلب النفس وتصرفه عن الضبط. فترى تلك الامور المشتهاة مشاهدة كما ذكرنا.

إلا ان هذه الصورة التي تشاهد في مثل هذه الاحوال الكاذبة، التي لم يستند الى امر وراء المتخيلة؛ بل كانت من اختراعاتها المبتكرة. وقد تكون[1] صادقة. وسبب ذلك ان من النفوس ما هو اقوى، وتأيدها بالجواذب البدنية عن الافعال التي لها بذاتها، بل يسمح الامر جميعاً. فربما التفتت فيما بيّن ذلك الى العالم العقلي، فإذا ادركت شيئاً من العقل ما يهمها، او مما حصل استعداداً ما لقبوله، فنزل اثره الى مستقر التخيل، فكسبته المتخيلة صورة مادية مناسبة له. لأن المتخيلة من قوى النفس، مذعنة لها في افعالها. وقد استخدمته النفس في ما عداها من المهمات، وبعدما اكتسبت هذه الصورة اللباس المادي في معدن التخيل، انطبعت في الحس المشترك. فرأيت مشاهدة كما ذكرنا. هذا في **حال النوم والمرض.**

وقد يكون لبعض النفوس في حال الصحة واليقظة مثل هذه المشاهدات، وذلك بحسب كمال قوتها وقوةالمتخيلة ايضاً.

---

١ في الاصل يكون.

أما قوة النفس فان يسع للجوانب المتجاذبة، فلا يمكنها عن الألتفـات الى عـالم الحس انصبا بها الى الحواس، واشتغالها بتدبير البدن.

أما القوة المتخيلة فبأن لا يمنعها الحواس عن استخلاص الحس المشترك، وبذّه عنها بذا بالكليّة. ولا يبعد ان تقع لمثل هذه النفس في حالة اليقظة التفاتات الى العقل الفعّال، واتصالات بجواهر الملائكة، وانتهاز الفرص في ادراك المغيبات؛ فيفيض ذلك الأثر فيها الى عالم التخيل كما ذكرنا، ثم ينطبع منه في الحس المشترك فربما يسمع كلاما منظوما من هاتف،او شاهد منظراً في اكمل ابهته، يخاطبه كلام فيما يعنيه من عوارض اموره.

الا ان هذا الأثر الذي يفيض من النفس الى معدن التخيل، ربما أرتسم بعينه ارتساماً قوياً، لا يخالف ما في النفس الا بالكلية والجزئية. وربما حكاها الخيال بغيره فأنتقل عنه الى شبيهه أو مثله، أو قريب منه بوجه. كما يحكي السلطان بالشمس، والعالم بالبحر، وغير ذلك.

وعلى الجملة، فسجيّه هذه القوة، الحكاية والانزعاج[1] بكل نتائج الى الانتقال. وانما يصرفها عن هذا[2] الانتقال امران:

- احدهما: يمثل الصورة الملقاة في النفس من جانب الحس على نعت الجلاء والوضوح. فذلك صارف عن التعرف فيها حسب ما تعرف الصور المحسوسة ايضاً عن ذلك لشد جلائها[3].

- والثاني: الضبط بعثه بها من جهة النفس، فان ذلك صارف ايضاً..

فإذا عدم الامران جميعاً، نفذت المتخيلة في انتقالاتها التي لها بالطبع، فما ارتسم بعينه في المتخيلة، كما بلّغ في عالم الملائكة، وكانت النفس معنيّة بتحصيلـه، ويعني في

١ لعلها النزوع.

٢ في الاصل هذه.

٣ في الاصل، جلايها.

الذكر منه كلام مضبوط، في حالتي النوم واليقظة كان وحياً صراحاً، لا يفتقر الى تأويل، او حلماً مستغنياً عن التعبير. وما اضمحل هوا، وبقيت آثار محاكياته وتوابعها فأحتاج الى التعبير ان كان حلماً، او إلى التأويل ان كان وحياً.

وأما النفوس التي ليس لها من القوة، ما يخلص بذاتها عن شغل التخيل، فربما تستعين في حال اليقظة بافعال ما، يُدهش الحس ويحيّر الخيال، ويحلل الروح الحاملة للمخيلة. كما يستعين[1] بعضهم بسير حثيث، وبعضهم يتأمل شيء شفاف، او برّاق لامع، يورث البصر ارتعاشاً. فان كل هذا مما يحيّر العقل، ويدهش الخيال، فتستعد النفس بسبب حيرتها وسكونها، عن شغل النفس بافعالها، لانتهاز فرص الغيب كما ذكرنا. واكثر هذا يكون في حق ضعيف العقل، القابل كل ما يحكى لهم من مس الجن، مثل الصبيان والبله من الناس. فإذا صارت حواسهم وتخيلاتهم بهذا السبب، وقد وكلوا بها اوهامهم بمطلب معين، لم يبعد ان يقع للنفس التفات الى عالم الغيب في هذه الحالة المتخيلة. ويتلقى ذلك المطلوب منه. فتارة يسمع خطاباً، فيظن انه من حي، وتارة تترائي له صورة مشاهدة، وشخص معاين، يظن انه من اعوان الجن فيلقي اليه من امور الغيب، ما يطرد هو في غمار الحيوية والغشي، ويشتهيه السامعون، ويحذون حذوه في تدابير مهاتهم وترتيب شؤونهم السانحة والمستقبلة. هذا تمام القول في هذا الفصل.

الفصل الثاني: يشتمل على مقدمتين:

ـ **الاولى:** هي ان نعلم ان الامور الحادثة الجزئية في هذا العالم، انما تحدث من امور ارضية وامور سماوية.

اما الامور الارضية فحدوث ما يحدث فيها، بسبب قوى فعّالة؛ اما ارادية واما طبيعية، تلاقي قوة منفعلة؛ أما طبيعية واما نفسانية، اما القسر فينتهي اليها، إذ لا قسر إلا عن ارادة او طبيعة. وملاقاة هذه القوى ومواصلتها، يتبع ايضاً بين قوى

---

[1] في الاصل تستعين.

فعّالة سماوية. فان الارادة حادثة ايضاً، ولا بدّ لها من سبب، ولا يستند الى الارادة ببقاء الطبيعة.

وليس في الأرضيات سبب موجب غير هذين الا القسر، وما اخرنا ذكره الى المقدمة الثانية. وسيتضح ان ذلك ايضاً، ينتهي الى السماوية، حيث يصل تسلسل الارادة دائماً[1]، وبطل انتهاؤها الى الطبيعة، ولا سبب ايضاً غيرهما الا ما استثنيناه[2]. فحدوثها لا محالة بسبب سماوي. وكذلك حدوث الطبيعة، انما هو سبب لما ذكرناه، فتستند الامور كلها الى السماويات.

وحدوث ما يحدث عنها، هو من ثلاثة اوجه:

- اما بسبب حركاتها والتشكيلات الحاصلة بسبب الحركات.

- وأما طبايع اجسامها، او طبائع نفوسها، اذا استعدّت الارضيات لقبول تأثيرها بسبب الحركات السماوية والتشكيلات والمناسبات الواقعة بينها وبين الارضية.

- وأما بسبب تصوراتها للامور الجزئية، وتصور الوجه الأصوب والأقرب الى الخير والصلاح من الوجهين الممكنين فيها. فان النفوس السماوية مدركة للجزئيات على نحو جزئي، او على نحو عقلي محض، كما هو مقرر في العلم الاعلى من علم الحكمة. وتصوراتها سبب للحوادث، فيحدث عنها ذلك الوجه الاصوب، اذا لم يكن عنه سبب من السببين الاولين اقوى من هذا السبب، وهذه الاسباب الثلثة ايضاً يستند إلى مبدأ واحد لا سبب له، على ما تقرر ترتيب الاسناد اليه في العلم الاعلى من علوم الحكمة، هو سبب الاسباب، ومبدع الكل، لا إله إلا هو جلّ كبرياؤه، وعظمت آلاؤه. فهذه مقدمة.

المقدمة الثانية: ان نعلم ان نفس الانسان قد تصدر عنها امور وحوادث من غير

---

١ في الاصل، دايما.

٢ في الاصل: استثناه.

واسطة، بل ولا ارادة، وذلك بمجرد التصور. كمن يمشي على جذع[1] معروض على هاوية، فتوهُّم السقوط يوجب اذعان الاعضاء وطاعتها للسقوط، دون الثبات والاستقرار، وذلك بمجرد الوهم القوى من غير واسطة شيء آخر حتى لوكان الجذع ملقى على قرار يمكّن من العدوِ عليه دون السقوط، لانتفاء ذلك الوهم القوي، وقد يصدر عنها انفعالات في البدن، واستحالات في الكيفيات، من غير فعل وانفعال جسماني، او ملاقاة بين العناصر الفاعلة بكيفياتها بعضها في بعض، كهيئتي الغضب والغم، الموجبتين انفعالا بدنيا من استعمال حرارة وجودها، وكتغيّر المزاج قليلا قليلاً، ووقعه من مرض او صحة، بمجرد وهم، وكأنتشاء[2] ألة الجماع بسبب تخيل وحصول صور مشتهاة في الوهم، وليس ذلك بواسطة امر طبيعي، او حسب استحالة مزاج، وزيادة حرارة ويكون بخار وتقوى في العضو المخصوص[3]. حتى انتشر بسببه، بل بمجرد وقوع هذه الصور في الوهم، او حسب هيجان هذه الحرارة، وتبخرها للرطوبة، وتنفيذ البخار والريح في الآله.

وقد وضعنا في المسألة المتقدمة، ان نفس الانسان ليس علاقتها مع البدن علاقة انطباع أو حلول فيه، بل نوعاً آخر من التعلّق، وهو حدوثها فيه، فتعين بتدبيره، وتهتم لمصالحه؛ بسبب الألف الفطري بينهما.

فان كان بعض النفوس قوية جداً غير منجذبة الى البدن بالكليّة، اما بسبب مزاج اصلي يوجب اختصاص تلك النفس بمثل هذه الهيئة او المزاج، حادث بعد الاصلي، تخيل ذلك.

أو بسبب مجاهدة في تزكية النفس وتصفيتها، وقطع علاقاتها بقدر الامكان عن البدن، وكدورات الطبيعة، كما هو لأولياء الله الابرار، امكن ان يتعدى تأثيرها الى

---

١ في الاصل وردت، خدع.

٢ في الاصل بدون همزة.

٣ في الاصل: محضوض.

غير بدنها، فيحدث عنها انفعالات في عناصر العالم، حتى يشفى المريض باستشفائه، ويسقي الارض باستسقائه، ويحدث الخسف والزلزلة والطوفان والصّواعق، او يبدل (؟) الطيور وطيرانها بالهدوء والوقوع. وسورة السباع بالسكون والخضوع، الى غير ذلك من فوارق العادات التي تحكي عن الانبياء والاولياء المتّقين.

وقد نرى من هذا القبيل ما ليس بنادر، وهو الاصابة بالعين فان العاين اذا تعجب من شيء، كانت حالته النفسانية عند التعجب منهمكة للتعجب منه بخاصيه لا توقف عليها، وانما يستعد هذا من بعض التأثير فيما بين الاجسام من الملاقاة، وتعود كيفيته في جسم في غيره، سبب قرب وبعد، او محاذاة، او نسبة بينهما، اما من تأمل ما قلناه من طاعة العناصر لتصورات النفوس. عزل هذا الشرط عن ولاية الاعتبار.

وإذا تقررت المقدمتان فلنرجع الى الغرض، فنقول: هنا ثلثه الفاظ يستعملها الجمهور وهي: **السحر والطلسمات والنيرنجات.** وقد تميّز في العقل ثلثه امور، يخالف كل منها صاحبه، فلنخص كل لفظ بمعنى من هذه الثلثة.

ـ فأحد هذه المعاني، الآثار النفسانية والانفعالات التابعة للتصورات المجردة من غير واسطة امر طبيعي، فهذه التصورات اذا استعملت في الشر، وايذاء الخلق، وتوريطهم في مهاوي الضرر، ومقاحم الأفات والفتن؛ سمّيت سحراً، تمييزاً له لفظاً كما تميّز معنى.

ـ وثانيها: امور غريبة تحدث[1] من قوى سماوية ومن اجسام ارضية، مخصوصة بهيئة، واشكال واوضاع، ولتخص باسم الطلسمات.

ـ وثالثها: امور غريبة، فيها مثل جذب المغناطيس للحديد، ولتخص باسم النيرنجات.

فأما ما يستعمل من الدخن والبخورات والرقيْ وغير ذلك من الافعال، لتتراءى

---

١ في الاصل، يحدث.

لهم اشخاص يعتقدونها الجن، فتشير عليهم بتعاطي افعال مصححة[1] فيما هم بصدده من المرام، فهو مركب من جميع هذه الامور، اما من حيث يتراءى لهم اشخاص، فهو من قبيل الاطلاع على الغيب بسبب ربط الوهم، وتعليق القلب لمطلب نفسه، ومباشرة افعال صارفة المهم الى ذلك الصور على الخصوص، فلا غرو ان يلتفت النفس فيما بين ذلك عند استقرار الخيال لهذا الطلب الى العالم العقلي، ويطّلع على امر غيبي مناسب لما يهمه، فتلتقي القوة المتخيلة فيمثله على وجه، او محكياً بنوع ما على ما قدمناه.

ومن حيث ان مباشرة تلك الاعمال المشار اليها، يستتبع آثار اخرى فهو من قبيل الطلسمات، ان احتيج الى رعاية مناسبة بين تلك الافعال المشار بها، وبين قوى سماوية، او من قبيل النيرنجات ان استغني عن تلك الشريطة.

وما[2] وراء ذلك مما يعتقد في **امر الجن** وانها اجسام لطيفة يتشكل باشكال، فقول لا محصول له، وليس الجن الا بعض هذه الاشكال المتمثلة في الباطن، اما المكهنين على اختلاف اصنافهم، من السحرة والمطلسمين او لضعفاء العقول.

فأما ما يتمثل لازكياء النفوس من الانبياء والاولياء فهم الملائكة المستحقة، المتصورة بصورة الاجسام، وما يلقونه اليهم فهو وحي صراح من عند الله تبارك وتعالى ان كان الملقى اليه نبياً، والهاما ان كان ولياً، والله اعلم.

تمت الرسالة في بيان المعجزات والكرامات بحمد الله وحوله، وصلى الله على سيدنا محمد وآله.



١ في الاصل صححه. وقد يكون محققه.

٢ في الاصل، وأما.

الرسالة الواحدة والعشرون

رسالة في العقول*

للشيخ أبي علي بن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم

رسالة في العقول من كلام الشيخ الرئيس ابي علي بن سينا رضي الله عنه.

زعموا ان الباري تعالى، لا حد له ولا رَسْمَ له، لأنه لا جنس له ولا فصل له، ولا عوارض تلحقه. فالحد تكلمٌ بالجنس والعوارض العامة، وكل ذلك تركيب، ولكن له قول لشرح اسمه، وهو انه الموجود الواجب الوجود الذي لا يمكن ان يكون وجوده من غيره. أو يكون وجوداً لسواه الا فايضاً عن وجوده، وحاصلاً به لا بواسطة.

ويتبع هذا الشرح؛ والذي لا يكثر بالعدد ولا بالمقدار، ولا باجزاء القوام ويكثر الجسم بالصورة والهيولي. ولا باجزاء الحد، يكثر الانسان بالحيوانية والنطق. ولا باجزاء الاضافة، فلا يكثر لا في الذات ولا في لواحق الذوات. وما ذكروه مشتمل على نفي الصفات ونفي الكثرة فيها. وذلك يخالفون فيه فهذا شرح اسم الباري.

والمبدأ الأول عندهم العقل: وهو اسم مشترك يطلقه الجماهير والفلاسفة والمتكلمون على وجوه مختلفة. والمشترك لا يكون له حدّ جامع.

اما الجماهير فيطلقونه على ثلثة وجوه يراد بها صحة الفطرة:

---

* عن هذه الرسالة انظر القسم الاول، ص ٢٢٧.

ـ الأولى انه عاقل، فيكون حده انه قوة بها يحدث التمييز بين الامور القبيحة والحسنة.

ـ والثانية يراد به ما يكسبه الانسان بالتجارب من الاحكام الكليّة فيكون حدّه، انه معان مجتمعه في الذهن، تكون مقدمات تستيقظ بها المصالح والاغراض.

ـ والثالثة معنى آخر، يرجع الى وفاء الانسان (؟). ويكون حده انه هيئة محموده للانسان وحركاته وسكناته وكلامه واخباره.

وهذا الاشتراك يشاع في تسمية الشخص الواحد عاقلا. فنقول: هذا عاقل ونعني بصحة الغريزة. ونقول للآخر ليس بعاقل، ونعني به عدم التجارب، وهو المعنى الثاني. واما الفلاسفة فأسم العقل عندهم مشترك يدل على ثمانية معاني مختلفة:

ـ العقل الذي يريده المتكلمون ـ العقل النظري
ـ العقل العملي ـ العقل الهيولاني
ـ العقل بالملكه ـ العقل بالفعل
ـ العقل المستفاد ـ العقل الفعال

(العقل الذي يريده المتكلمون)[1].

ـ فأما الاول فهو الذي ذكره ارسطاطاليس في كتاب البرهان. ففرّق بين ذلك وبين العلم. ومعنى هذا العقل هو المصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة. والعلم المحصل بالاكتساب. وفرقوا بين المكتسب والفطري؛ بتسمية احدهما عقلاً، والآخر علما، وهو اصطلاح محض. وهذا هو الذي حدّ المتكلمون به العقل.

قال الباقلاني[2] قدّس الله روحه في حدّ العقل: انه علم ضروري يجوّز الجايزات،

---

١ ما بين القوسين لم يرد في الاصل.

٢ الباقلاّني (ت ١٠١٣؟) هو من علماء الكلام. من كتبه «اعجاز القرآن» مزج علم الكلام بآراء جديدة اخذها من فلسفة اليونان.

واستحالة المستحيلات. كالعلم باستحالة كون الشيء الواحد قديماً وحادثاً، واستحالة كون الرجل الواحد في مكانين.

اما ساير العقول ذكرها الفلاسفة في كتب النفس.

ـ اما العقل النظري. فهو قوة النفس بما تفعل ماهيات الامور الكلية، من جهة ما هي كلية، وهو احتراز عن الحس، فإنه لا يعقل الا الامور الجزئية، وكذا الحال. وكأن هذا هو المراد بصحة الفطرة الاصلية عند الجماهير كما سبق.

وأما العقل العملي: فقوة النفس هي بهذا التحرك للقوة الشوقية الى ما يحاذها[1] من الجزئيات لاجل غاية مظنونه او معلومه. وهذه قوة محرّكة ليست من جنس العلوم، وانما سميت عقلية، لأنها هي مؤتمرة للعقل، مطيعة لاشاراته بالطبع.

فكم من عاقل يعرف انه يشقى باتباع شهواته، ولكنه يعجز عن المخالفة للشهوة، لا لقصور في عقله النظري، بل لفتور هذه القوة التي سميت العقل العملي. وانما تقوى هذه القوة، بالرياضة والمجاهدة والمواظبة على مخالفة الشهوات.

ثم للقوة النظرية اربعة احوال:

ـ احدها ان لا يكون شيء من المعلومات حاصلة، وذلك الصبي الصغير، لكن فيه مجرد الاستعداد. فيسمى هذا عقلا هيولانيا.

ـ الثانية ان ينتهي الصبي الى حد التمييز: فيصير ما كان بالقوة البعيدة، بالقوة القريبة؛ فأنه مهما عرض الضروريات عليه وّجَدَ نفسه مصدقاً لها، لا كألصبي الذي هو ابن يوم وهذا يسمى العقل بالملكه.

ـ الثالثة: ان تكون المعقولات حاصلة في ذهنه، ولكنه غافل عنها، ولكن متى شاء احضرها فيسمى عقلا بالفعل.

---

١ هكذا وردت في الاصل.

ـ الرابعة: العقل المستفاد: وهو ان تكون تلك المعلومات حاصلة في ذهنه، وهو يطالعها ويلابسها بالتأمل منها. وهو العلم الموجود بالفعل الحاضر.

ـ فحدّ العقل الهيولاني، قوة للنفس مستعدة لقبول ماهيات الاشياء مجردة عن المواد. بها يفارق الصبي الفرس وساير الحيوانات، فانها لا تعلم حاضره[1] ولا بقوة قريبة عن العلم.

ـ وحدّ العقل بالملكه: انه استكمال العقل الهيولاني حتى يصير بالقوة القريبة من الفعل.

ـ وحدّ العقل بالفعل: انه استكمال النفس تصوراً ما، وصورا معقوله، حتى لا يتلاشى عقلها وحصرها بالفعل.

ـ وحدّ العقل المستفاد، ان ماهية مجردة عن المادة مرتسمة في النفس على سبيل الحصول من خارج.

ـ واما العقول الفعّالة: فهي نمط آخر، والمراد بالعقل كل ماهيّة مجردة عن المادة اصلاً.

ـ فحدّ العقل الفعّال، اما من جهة ما هو عقل انه جوهر صوري، وانه ماهية مجردة في ذاته، لا بتجرد غيرها عن المادة وعن علائق المادة. وهي ماهية كل موجود.

وأما من جهة ما هو فعّال، فانه جوهر بالصفة المذكورة، من شأنه ان يخرج العقل الهيولاني من القوة الى الفعل بأشراقه عليه، وليس المراد بالجوهر المتحيّز كما يريده المتكلمون، بل هو قائم بنفسه لا في موضوع. وقولنا الصوري احتراز عن الجسم وما في المواد.

---

١ قد يوجد كلمة ساقطة من الاصل « وهي » بقوة».

وقولهم لا بتجريد غيره، احتزاز عن المعقولات المرتسمة في النفس من اشخاص الماديات، فانها مجردة بتجريد العقل اياها لا بتجردها في ذاتها.

والعقل الفعال المخرج لعقول الآدميين في العلوم من القوة الى الفعل، فنسبتها الى المعقولات والقوة العاقلة بنسبة الشيء الى المبصرات. كالقوة الباصرة انها تخرج الابصار من القوة الى الفعل.

وقد يسمون هذه العقول الملائكة، وفي وجود جوهر على هذا الوجه يخالفهم المتكلمون اذ لا وجود لقائم بنفسه عندهم إلا الله وحده، والملائكة اجسام لطيفة متحيّزة عند اكثرهم، ويُصحح ذلك بطريق البرهان. وما ذكرناه شرح الاسم.

والحمد لربنا المحمود، وله المكارم والعلى والجود.

من رسالة العقول، والحمد لله وصلواته على سيدنا ومولانا محمد النبي وآله الطيبين الطاهرين وصحبه المنتخبين وهو حسبي ونعم الوكيل.



الرسالة الثانية والعشرون

رسالة في العهد[1]

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الرئيس ابو علي الحسين بن عبدالله بن سينا ، في عهد عاهد الله فيه . انه عاهد بتزكية نفسه بمقدار ما وهب لها من قوة ، ليخرجها ان بشهوة[2] أو غضب أو حرص أو طبع أو خوف ، مخالفة جوهرها ازكى الا فسخة ومسخه وحماه ومحقه . ولا يدع فكره في فسخة نفسه ، وتخيلاتها تتعاطى الا الفكرة في جلال الملكوت وجناب الجبروت ، يكون ذلك قصاراها . لا يتعداها ولا يترك الخيال في فسخ البته ، الا مقدمة لرأي اعتقادي أو نظري ، لزينة الهيئة لتصير هيئة راسخة في جوهر النفس ، وذلك بذكر القدوس ، ولا يرخّص السنة العقلية في اغفالها ، لكن يحجر على النفس ما لا ينبغي ، إذ لا فائدة فيه ، فضلاً عن فعله حتى يصير تخيل الواجب والصواب هيئة نفسانية ، وكذلك يهجر الكذب قولاً وتخيلاً ، حتى تحدث للنفس هيئة صدوقه ، فيصدق الاحلام والفكر ، وان يجعل حسب الخير للناس والمنفعة فضلا اليهم ، وعشق الاخيار وحب تقزيم الاشرار وردعهم امراً طبيعياً جوهرياً . ويحتال حتى لا يكون للموت عظيم خطر عنده . وذلك بكثرة تشويق النفس الى المعاد واخطارها بكل الفساد بالبال حتى لا يتمكن المعتاد ، واما اللذات فيستعملها على اصلاح الطبيعة وابقاء الشخص او النوع أو السياسة ، على ان يكون هذا خاطراً عندما يستعمل بالبال . وتكون النفس الناطقة هي المدبِّرة ، لأن القوة الشهوانية تدعو اليها ، وان تكون النفس

---

١ هذه الرسالة محققة كما وردت في « هداية ».

٢ هنا تنتهي رسالة العهد كما هي في « تسع » ، لتبدأ بما يشابه رسالة في علم الأخلاق. ومن هنا ايضاً يبدأ التشابه ايضاً مع رسالة في علم الأخلاق « تسع ».

الناطقة تابعة لها، ولتكن جاعلة لنفسها هذه العلل عذراً، بل ينبغي ان تحتال حتى تجعل هيئة بعض اللذات لـذاتها امـراً طبيعيـاً للنفس، وكـذلـك الأمـور القلبيـة والكرامية.

وأما المشروب فانه يهجر شربه تلهياً، بل تشفياً وتداوياً وتقوياً. والمسروعات يديم استعمالها على الوجه الذي توجبه الحكمة لتقوية جوهر النفس، وتأييد جميع القوى الباطنة لما لا يرتبط بهذه من الامور الشهوانية، ثم يعاشر كل فرقة بعادتها، فيعاشر الرزين بالرزانة، والماجن بالمجون، مسترا باطنه عن الناس. ولكن لا يتعاطى في المساعدة فاحشة، لا يغلظ بهجر، وان يسمح بالمقدور والتقدير من المال لمن تقع اليه حاجة من الشركاء له في النوع، اذا لم يكن خلل في المعيشة ظاهراً. وان يحفظ سر كل أخ واخيه في اهله واولاده والمتصلين به، حتى يقوم بجميع ما يحتاجون اليه بمقدار الوسع. وإن بفي بما يعد او يوعد، ولا يجري في اقاويله الحلف، وان يركب بمساعدة الناس كثيراً مما هو خلاف طبعه. ثم لا يقصر في الاوضاع الشرعية وتعظيم السنن الآلهية، والمواظبة على التعبدات البدنية، ويكون دأبه ودوام عمره، إذا خلا وخلص من المعاشرين تطرية الزينة في النفس، والفكرة في الملك الاول وملكه. وكنس النفس عن غبار الناس، من حيث لا يقف عليه الناس، فمن عاهد الله ان يسير بهذه السيرة ويدين بهذه الديانة كان الله له ووفقه لما يتوخاه منه، بمنّه وسعة جوده، والسلام.

تمت الرسالة والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله الظاهرين.



الخاتمة

خلاصة وحكم

خلاصة وحكم

التربية عند المسلمين هي السياسة والتدبير. وإذا كان المفهوم الحديث للتربية ليس عليه اتفاق، ولا نجد حول ماهيتها إجماعاً لا من حيث المنطلق ولا من حيث الغايات؛ فليس غريباً أن نجد هذا الاختلاف عند قدماء المربّين والمفكرّين، فالتربية عند الطبيعيين (Naturalisme) تربية طبيعية، منطلقاتها طبيعة الكائن البشري، وغاياتها الوصول بتلك الطبيعة إلى غاياتها القصوى. فهي سلبية الأسلوب والمنهج. وبهذا الصدد يقول جان جاك روسو: « من خُلّي بينه وبين سجيته منذ ولادته، خليق أن يغدو بين الناس أشدهم مسخاً. فالسبقيات والسلطان والضرورات والقدوة، وسائر الظروف الاجتماعية التي تستغرقنا، قمينه أن تخنق فيه فطرته، ثم لا تعوضه عنها شيئاً. فتكون فطرته كنبتة شاءت لها المقادير أن تنبثق في عرض الطريق، فتدوسها أقدام السابلة، ويدهمونها من كل صوب، ويرتطمون بها في كل اتجاه ».

أمّا عند الاجتماعيين (Sociolisme)، فهي تربية اجتماعية، منطلقاتها المجتمع البشري وطبيعته، وغاياتها دمج الفرد في المجتمع. والتربية عندهم سلطوية ومحافظة في أسلوبها ومنهجها. ويقول دوركهايم في هذا الصدد: « إن الإنسان الذي توّد التربية أن تحقّقه فينا، ليس هو الإنسان كما خلقته الطبيعة، وإنما هو الإنسان كما يريده المجتمع أن يكون ».

أما التربية عند الإنسانيين (Humanisme)، فهي تربية إنسانية. منطلقاتها ماهية الإنسان ككائن متميّز عن غيره من الكائنات، وحياته تختلف عن بقية أنواع الحيوان. فهي تربية مثالية وعلمية، أخلاقية وخلاّقة بأسلوبها ومنهجيتها. وبهذا الصدد يقول ر. أوبير (Réné Hubert): « التربية الإنسانية تربية طبيعية، لأنها تتبنّى غايات الطبيعة

المزعومة، واجتماعية، لأن الاندماج في الجماعة هو الوسيلة التي تكشف للإنسان عن القيم التي يغتذي بها. وفوق هذا وذاك، وقبل هذا وذاك، إنها تربية إنسانية، لأن غايتها النهائية هي دوماً الإنسان واستقلاله الروحي».

وقبل أن نضفي على شيخنا (ابن سينا) ما ليس عنده، فنلحقه بهذا المذهب أو ذاك، علينا أن نجيب على السؤال: هل هناك مذهب تربوي سيناوي متكامل، واضح المنطلقات، محدّد الغايات، متناسق المنهجية والأسلوب؟.

بعد الرحلة التي أمضيناها مع ابن سينا بحثاً عن فكره التربوي من خلال فلسفته العملية، أمكننا أن نقف على ملامح لمذهب تربوي لابن سينا يتميّز بالتالي:

١ - من حيث المنطلقات أو النظرة للإنسان، والتي يمكن أن تشكّل الإطار الفلسفي، أو الحقيقة الفلسفية (الفلسفة العامة)، التي انبثق عنها مذهبه التربوي ومنهجيته. في هذا الإطار وجدنا ابن سينا فيلسوفاً مسلماً، أخذ موقفاً توفيقياً بين العقل والنقل؛ بين العقل اليوناني والهيلنستي، والوحي الديني الإسلامي. أخذ عن الفلاسفة اليونان، وعلى رأسهم أرسطو، آراءهم في النفس، التي لم يستطع الفلاسفة وحتى وقت قريب، أن يضيفوا الجديد في هذا الجوهر المتميز بطبيعته، المتعدد بأنواعه، المتنوع بقواه. فكانت عند مترجمنا «كمالاً أولاً بجسم طبيعي آلي».

ومن الإسلام وتعاليمه، أخذ مفارقتها للجسم بعد الموت، حيث ستخلّد إما في سعادة أزلية، أو في شقاء أبدي، وتحاسب على ما قدّمته خلال اندماجها بالجسد في الحياة الدنيا، إمّا خيراً أو شراً؛ خيراً باتباعها الدين والشرع وما أرشدها إليه، وشراً لمخالفتها تلك التعاليم. ومن الطبيعي أن يكون شقاء النفس أو سعادتها مرهونين بما تستطيع أن تحافظ عليه من جوهرها الروحاني، الذي هو أصلها ومصدرها، وبالتالي مصيرها ومعادها مع خالقها. وبالعلم والعمل يتسنى لها ذلك، حيث العلم يهديها إلى الفضيلة، وبالعمل تكسبها وبهما معاً تحافظ على جوهرها وتكمله، لتلقي السعادة التي تسعى إليها، فيقول: «سعادة النفس بتكميل جوهرها، وذلك بتزكيتها بالعلم بالله، والعمل لله. وتزكيتها بالعمل لله هو تطهيرها من

الأخلاق الفاسدة الرديئة، وتقويمها عن الصفات الذميمة والعادات السيئة القبيحة عقلاً وشرعاً وهو ما قد يعلق بها نتيجة استيطانها الجسد.

وحتى لا نذهب بعيداً، فننسب إليه ما لم يكن حقيقة عنده، ونقول بما لم يقله هو نفسه في الإنسان ونفسه الناطقة: طبيعة وماهية، أصلاً ومصيراً، علماً، وعملاً؛ وجدنا من المفيد هنا أن نورد له رسالة صغيرة، ويقال إنها آخر ما كتب في النفس الناطقة. وإن كان الشيخ الرئيس قد استهل علومه ومعارفه بمعرفة النفس، باعتبار أن (من عرف نفسه عرف ربه) فإن رسالته هذه «في الكلام على النفس الناطقة»[1] كانت أيضاً آخر رسائله.

نشرت هذه الرسالة لأول مرة عن نسخة خطية في «ليدن» بمناسبة عيده الألفي عام ١٩٥٢[2]. ونوردها هنا منعاً لأي التباس أو تأويل لفلسفة الشيخ الرئيس في الإنسان: طبيعته، أصله ومصيره، حياته وغاياته القصوى، باعتبارها الفلسفة العامة التي تدور بإطارها فلسفته العملية، أو مذهبه التربوي الذي اعتبره هو طريق الخلاص للإنسان، ومحققاً لغاياته القصوى.



١ رسالة في القوى النفسانية إلى الامير نوح بن منصور. واعتبرها هديته له.

٢ الكتاب الخاص بابن سينا، ص: ٤١٩. ثم عاد ونشرها الدكتور أحمد فؤاد الأهواني مع مجموعة رسائل للشيخ الرئيس بعنوان «أحوال النفس للشيخ الرئيس» دار إحياء الكتب العربية ـ ط ١ ـ ١٩٥٢ ـ ص: ١٩٥ ـ ١٩٩.

رسالة في الكلام على النفس الناطقة

للإمام الأوحد الجليل الرئيس أبو علي الحسين بن عبدالله بن سينا
رحمه الله تعالى ورضي عنه وأرضاه، وجعل الجنة منقلبة ومثواه
وعن سائر علماء المسلمين. آمين.

بسم الله الرحمن الرحيم
وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم
رب يسر يا كريم

الحمد لله وحده، اعلم أن الإنسان مختص من بين سائر الحيوانات بقوة دَرَّاكة للمعقولات، تسمى تارة نفساً ناطقة، وتارة نفساً مطمئنة، وتارة نفساً قدسية، وتارة روحاً روحانية، وتارة روحاً أمريا، وتارة كلمة طيبة، وتارة كلمة جامعة فاصلة، وتارة سرًّا إلهيًّا، وتارة نوراً مدبراً، وتارةٍ قلباً حقيقيًّا، وتارة لُبًّا، وتارة نُهًى، وتارة حِجًى.

وهي موجودة لكل واحد من الناس طفلا كان أو كبيراً، مراهقاً كان أو بالغاً، مجنوناً كان أو عاقلاً، مريضاً كان أو سليما.

وتكون هذه القوة في بدء وجودها عارية عن صور المعقولات، وتسمى حينئذ بذلك الاعتبار عقلا هيولانيا. ثم تحصل فيها صور المعقولات الأولية، وهي معان متحققة من غير قياس وتعلم واكتساب، وتسمى بداية العقول وآراء عامية وعلوماً أولية غريزية، وهي مثل العلم بأن الكل أعظم من الجزء، وأن الجسم الواحد لا يشغل مكانين في حالة واحدة، ولا يكون كله أسود وأبيض معاً، وموجوداً ومعدوماً ويتهيأ بهذه القوة لاكتساب المعقولات الثواني إما بالفكرة وهي تعرف ما في هذه المعقولات الأوَل بالتأليف والتركيب، وإما بالحدس وهو تمثل الحد الأوسط فيها دفعة واحدة من غير فكر وتأمل. وأعني بالحد الأوسط العلة الموجبة للتصديق بوجود

شيء أو عدمه، أي الدليل المعرِّف للحكم. وهذا قد يكون عقيب طلب وشوق إلى حصول المعقولات، وقد يكون ابتداء من غير اشتياق وطلب. ومهما حصل الدليل حصول المدلول لا محالة. ثم يحصل لها بهذه المعقولات المكتسبة هيئة وحالة تتهيأ بها لإحضار المعقولات متى شاءت من غير افتقارٍ إلى اكتساب. وهذه الهيئة تسمى ملكة، وتلك القوة، في هذه الحالة وبهذا الاعتبار تسمى عقلا بالفعل. وإذا كانت المعقولات حاصلة لها بالفعل مشاهداً متمثلاً فيها سميت بهذا الاعتبار عقلا مستفاداً.

وهذه النفس الناطقة جوهر قائم بذاته، غير منطبع في بدن الإنسان، ولا في غيره من الأجسام، بل هو مفارق للمواد والأجسام مجرد عنها، وله علاقة ما ببدن الإنسان ما دام حيًّا. وليس تلك العلاقة كتعلق الشيء بمحله، بل كتعلق مستعمل الآلة بالآلة. وهو حادث مع البدن لا قبله، وليس يفسد بفساد البدن وموته بل يبقى كما كان، إلا أنه [تحصل له حالة تسمى عندما] تنقطع علاقته عن البدن، أي بعد انقطاع العلاقة بالموت، سعادة ولذة، أو شقاوة وألماً.

وسعادته بتكميل جوهره، وذلك بتزكيته بالعلم بالله، والعمل لله وتزكيته بالعمل لله هو تطهيره عن الأخلاق الرذيلة الردية، وتقويمه عن الصفات الذميمة والعادات السيئة القبيحة عقلاً وشرعاً، وتحليته بالعادات الحسنة والأخلاق الحميدة والملكات الفاضلة المرضية عقلا وشرعاً. وأما تزكيته بالعلم لله فتحصيل ملكة له، بها يتهيأ لإحضار المعقولات كلها متى شاء من غير افتقار إلى اكتساب، فتكون المعقولات كلها حاصلة له بالفعل، أو بالقوة القريبة غاية القرب من الفعل، فتصير النفس كمرآة صقيلة تنطبع فيها صور الأشياء كما هي عليها من غير اعوجاج، ومهما قوبلت بها بالتزكية العلمية تحصل ممارسة العلوم الحكمية النظرية. والتزكية العملية بالطرق المذكورة في كتب الأخلاق، وبالمواظبة على الوظائف الشرعية والسنن الملية من العبادات البدنية والمالية والمركبة منها، فإن [في] الوقوف عند مرضيات الشرع وحدوده، والإقدام على امتثال أوامره أثراً نافعاً في تطويع النفس الأمارة بالسوء للنفس الناطقة المطمئنة، أعني تسخير القوى البدنية الشهوانية منها والغضبية للنفس الناطقة المطمئنة.

وقد تبين في العلوم الطبيعية أن الأخلاق والعادات تابعة لمزاج البدن، حتى إنَّ من استولى البلغم على مزاجه استولى عليه السكون والوقار والحلم، ومن استولت الصفراء على مزاجه استولى عليه الغضب، ومن استولت عليه السوداء استولى عليه سوء الخلق؛ ويتبع كل واحد منها أخلاق أخر لا نذكرها هنا. فلا شك أن المزاج قابل للتبديل، فتكون الأخلاق أيضاً قابلة للتبديل بواسطة تبديل المزاج، فتعين على ذلك استعمال الرياضة المذكورة في كتب الأخلاق. فمهما اعتدل مزاج الإنسان تهذبت أخلاقه بسهولة، فلاعتدال مزاجه أثر في ذلك. والمزاج الخارج عن الاعتدال ما تكون إحدى كيفياته الأربعة أو اثنتان منها غالبة عليه، مثلا أن يكون أحر مما ينبغي أو أيبس مما ينبغي. وهذه الكيفيات الأربعة متضادة، فالمزاج الخارج عن الاعتدال يكون مشتملا إما على ضد أو على ضدين، أي ليس فيه حرارة ولا برودة بل كيفية متوسطة بينهما. وكلما كان المزاج أقرب إلى الاعتدال كان الشخص أكثر استعداداً لقبول الملكات الفاضلة العلمية والعملية.

وقد تبين في العلوم [الطبيعية] أن الأجرام العلوية ليست من امتزاج هذه العناصر الأربعة، وهي عادمة هذه الأضداد بالكلية، وكان المانع عن قبول الفيض الإلهي ـ وأعني به الإلهام الرباني الذي يقع دفعة فيكشف به حقيقة من الحقائق العقلية ـ إنما هو ملابسة هذه الأضداد. فلذلك كلما يكون المزاج أقرب إلى الاعتدال كان الشخص أكثر استعداداً لقبول هذا الفيض. وإذا كانت الأجرام العلوية عرية عن الأضداد بالكلية كانت قابلة للفيض الإلهي. وأما الإنسان، وإن اعتدل مزاجه غاية الاعتدال، فليس يخلص عن شوائب الأضداد. ولا جرم ما دامت النفس الناطقة متعلقة بالبدن لا يصفو قبول الفيض الإلهي، ولا تنكشف له المعقولات بأسرها وجملتها تمام الانكشاف، لكنه إذا بذل جهده في التزكية العلمية واكتسب ملكة الاتصال بالفيض الإلهي، أي بالجوهر العقلي الذي يكون الفيض الإلهي بواسطته ـ ويسمى هو في لسان الشرع ملكاً وفي لسان الحكمة عقلا فعالاً ـ واعتدل مزاجه، وعدم هذه الأضداد المانعة من قبول الفيض الإلهي، فقد حصل له مشابهة ما بالأجرام الفلكية، فشابه بهذه التزكية السبع الشداد، أي الأفلاك السبعة. ولما انقطع

علاقة النفس بالبدن بسبب الموت الذي يعبر عنه بمفارقة الصورة للقوابل، فإن اسم الصورة قد يطلق على النفس واسم القابل لها على البدن، وإن لم يكن معنى هذا القبول هو كقبول المحل لما يحل فيه، بل كقبول محل التصرف للتصرف؛ فالبدن يقبل تصرف النفس، وبهذا الاعتبار جاز أن يسمى قابلا للنفس، وجاز أن تسمى النفس صورة، فجاز أن يعبر عن انقطاع العلاقة بينهما بمفارقة الصورة للقوابل. وإذا حصلت هذه المفارقة، والنفس قد اكتسبت الملكات الفاضلة العلمية والعملية، وقد زال المانع عن قبول الفيض الإلهي بالكلية وهو علاقة التصرف في البدن، فيقبل الفيض الإلهي، وينكشف له ما كان محجوباً عنه قبل المفارقة، فحصل له مشابهة بالعقول المجردة التي هي أوائل علل الموجودات، إذ الحقائق كلها منكشفة لتلك العقول.

وقد عرفت أن الله تعالى خلق أولا عقلا ثم بواسطته عقلا آخر وفلكاً، وبواسطة العقل الآخر عقل ثالثاً وفلكاً ثانياً، على الترتيب الذي ذكرنا. فالعقول أوائل العلل. [فقوله: إن زكاها بالعلم والعمل فقد شابه جواهر أوائل العلل أي العقول. وقوله: إذا أعتدل مزاجه بعدم الأضداد أي الكيفيات المتضادة، وشاكل بها السبع الشداد أي الأفلاك السبعة. وفارقت صورته القوابل أي انقطعت العلاقة التي بينه وبين البدن فشاكل به العلل الأوائل أي العقول المجردة].

فهذا ما أردنا ذكره في شرح هذه الكلمة الإلهية بحسب هذا المقام. وأما البرهان على إثبات جوهرية النفس الناطقة، وقيامها بذاتها، وتجردها عن الجسمية، وعدم انطباعها في الجسم، وبقائها بعد فساد البدن، وكيفية أحوالها بعد الموت أهي منعمة أو معذبة، ففيه طول وبسط، ولا ينكشف ذلك إلا بعد ذكر مقدمات كثيرة. وقد اتفق لي رسالة مختصرة في بيان معرفة النفس وما يتعلق بها في بداية أمري منذ أربعين سنة على طريقة أهل الحكمة البحثية، فمن أراد معرفتها فليطالعها فإنها مناسبة لطلبة البحث، والله تعالى يهدي من يشاء إلى طريق أهل الحكمة الذوقية، وجعلنا وإياكم في زمرتهم، إنه ولي ذلك، والقادر عليه. والحمد لله رب العالمين وصلى الله على خير خيرته من خلقه سيدنا محمد وعلى آله وعترته الطيبين الطاهرين وعلى صحبته أجمعين.

وكان الفراغ من مشقها في صبيحة التاسع عشر من ذي القعدة الحرام سنة ٦٨٤ على كاتبها لنفسه ولمن شاء أن يقرأ من بعده، الفقير أحمد ولي الهندي المالكي الساعدي الخزرجي. عفا الله له ولجميع المسلمين. آمين.

(انتهت الرسالة)

★ ★ ★

خاتمة

فإذا اعتبرنا أن هذه الرسالة تتضمن آراء ابن سينا في الإنسان، النفس والجسد، طبيعة وماهية كل منهما، وبالتالي العلاقة القائمة بينهما، والمصير الذي سيؤول إليه كل منهما. إنها الصورة المصغّرة لفلسفته العامة، والتي انبثقت عنها بالضرورة فلسفته العملية، وبالتالي مذهبه التربوي. وعلى ضوء الطريق التي سلكها بهذا الكائن بين البداية والنهاية، بين المبدأ والمصير، ليصل به إلى الغايات القصوى (السعادة في الدنيا، والسعادة في الآخرة) التي وضعها له وعرفناها في هذا الكتاب. فنجد أن مذهبه التربوي يقوم على الخصائص التالية.

أولاً ـ تربية عامة: تتناول جميع الافراد، لأي موقع انتمى إليه الفرد، وفي كل المراحل الحياتية التي يمر بها، منذ الطفولة حتى إفراد الرحل وقيام الأسرة المخوّل بتدبيرها وتربيتها.

كما تتناول الفرد في جميع جوانب حياته الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية والدينية.

ثانياً ـ تربية شاملة: تشمل جميع جوانب الشخصية الإنسانية: العقلي، والنفسي، والاجتماعي والجسدي.

الجانب العقلي: بما يقدّم للعقل من علوم على اختلاف أنواعها ودرجاتها للترقي بها.

والجانب النفسي: بما يقع على النفس من تدبير لذاتها مع ذاتها، ومع الجسد، ومع الآخرين، لتحفظ لها طبيعتها المتميّزة، وجوهرها الروحاني، ولتبقى متحكّمة بسائر القوى والوسائل الممنوحة لها، عن طريق العدالة والتوسط، حيث الفضيلة.

والجانب الاجتماعي: باعتبار الإنسان كائناً لا تستقيم له الحياة إلاّ مع الآخرين، عليه أن يولي هذا الجانب ما يناسب أهميته، فكان عليه أن يقدم له منهجية حياتية معهم، تحقق الخير والنفع للقطبين.

أما الجانب الجسدي، وهو الطبيب البارع، فقد قدّم له ما جعله يحمل عن جدارة لقب «الشيخ الرئيس». بالعلم عن الأوائل، وبالتجربة والممارسة، عرف طبيعة هذا الجانب، وقدّم للإنسان أفضل الطرق والأساليب لتدبيره والتعامل معه.

ثالثاً ـ تربية أخلاقية: قوامها محاولة غرس قيم ومعايير اجتماعية وأخلاقية، رائدها الفضيلة، بعد أن قدّم مفاهيم للفضيلة ولأنواعها، وكيفية تحقيقها عن طريق التوسط في الأمور، لا إفراط ولا تفريط في أي شيء، مهما كبر أو صغر.

رابعاً ـ تربية دينية: أيضاً قوامها الدين الموحي به والشرع، الذي وجد به إلى جانب العقل ما يكفي لتحقيق السعادة للإنسان في الدارين، الدنيا والآخرة.

خامساً: تربية محدّدة المعالم والغايات، واضحة المنطلقات والممارسات، متمّمة ومكملة لفلسفته النظرية.

وبكلمة، قدم البنا ابن سينا من خلال فلسفته العامة مذهباً تربوياً محدد المنطلقات والغايات والوسائل والأساليب، وقدّمه لنا كفسلفة عملية متمّمة ومكملة لفلسفته النظرية.

لقد سعى لبناء الإنسان الواعي والمريد لأعماله وتصرفاته، ليكون بالتالي مسؤولاً عنها، وإلاّ كان كالعبد، كما نظر إليه أستاذه إفلاطون، العبد الذي لا يعبّر عن رأيه في أفعاله بل عن آراء شخص آخر.

وبإصراره على تعلم المهنة أو الصنعة المناسبة للفرد وللمجتمع على السواء، فيضمن للفرد حينئذ مكانة شريفة في بيئته، فيفيد نفسه ويفيد مجتمعه في الوقت ذاته؛ وقد قدم ابن سينا في هذا الإطار منهجية لتعلم الصناعات، تنم عن فهم عميق لطبيعة هذا الكائن، مما يجعله يقترب أكثر فأكثر من نظريات التربية الحديثة، التي قوامها العلم للعمل به، ومن أجل العمل، والتعلم بالعمل، وذلك عندما تنظر التربية الحديثة إلى المهنة وتعليمها وتعلمها كغاية ووسيلة-تربويتين في آن. وهو ما جاء على لسان أبو التربية الحديثة جون ديوي، واضع أسس التربية البراغماتية، عندما يقول في المهنة وتعلمها: «إن المهنة تجهز الطفل بدافع حقيقي، وتعطيه خبرة مباشرة، وتهيء له الاتصال بالأمور الواقعية، فتحرر العقول. ومع نمو الطفل تصبح المهنة أداة صالحة للفهم، فتغيّر هيأتها والوظيفة التي تؤدّيها. كما تصبح المهنة أداة للتعبير عن الرأي، وعن الذوق، وعن الحالة النفسية عندما تكون حرّة».

ولم يكتف ابن سينا بأهمية تعلّم المهنة من جانبها التربوي، كمؤشر يحدد معالم شخصية المرء، ويمدّها بعناصر النمو والنماء، بل إنه أعطى للمهنة ولتعلّمها والتكسب فيها بمراحلها المبكرة، إلى جانب بعدها التربوي، بعداً اجتماعياً إصلاحياً للفرد وللمجتمع على السواء، ممّا يجعل شيخنا من أصحاب المذاهب التربوية الجديرة بالدراسة والاهتمام. وفي مذهب هذا الفيلسوف من الآراء والنظريات العملانية، ما يجعله جديراً بأن يمد الإنسانية بمعين لا ينضب من التدبير، وما يتفرع عنه من تربية وسياسة وإصلاح، بعد أن أمدّها بمعين من الفلسفة والطب.



المراجع والمصادر

١ ـ مراجع الباب الاول:

- كارل بروكلمان: تاريخ الشعوب الاسلامية، تعريب منير بعلبكي، بيروت، ١٩٦٨.
- ابن الأثير: الكامل في التاريخ، جـ٨/٧.
- أحمد أمين: ظهر الاسلام، جـ١.
- د. فريد جبر / د. صبحي الصالح: فلسفة الفكر الديني، جـ١.
- آدم ميتز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة ابو ريدة، القاهرة، ١٩٥٧.
- دائرة المعارف الاسلامية، تعريب محمد ثابت الفندي، طهران، ١٩٣٣.
- البستاني: دائرة المعارف، جـ١.
- الموسوعة العربية الميسّرة، القاهرة، ١٩٤٥.
- ابن أبي أُصيبعة: طبقات الاطباء.
- السير جون أ. هافرين: تاريخ العالم، جـ ٥، ترجمة وزارة التعليم، إدارة الثقافة، مصر.
- السير جون أ. هافرين: دولة الاتراك السلاجقة، ترجمة وزارة التعليم، ادارة الثقافة، مصر.

٢ ـ مراجع الباب الثاني:

- ابن سينا: كتاب السياسة، تحقيق الاب لويس شيخو (مقالات فلسفية)، القاهرة، ١٩١١.
- ابن سينا: كتاب الشفاء (الإلهيات)، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، ١٩٦٠.
- ابن سينا: كتاب الاشارات (ما بعد الطبيعة)، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، ١٩٦٠.
- ابن سينا: رسالة في علم الاخلاق، تحقيق صدر الدين الرازي، طهران، ١٣١٣.
- القرآن الكريم.

- الفارابي: رسالة في السياسة، تحقيق الأب لويس شيخو، بيروت، ١٩٠١ .
- ابن خلدون: المقدمة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٦٧ .
- الجاحظ: البيان والتبيين.
- عمر فروخ: تاريخ العلوم عند العرب، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٠ .
- آدم ميتز: الحضارة الاسلامية، ترجمة ابو ريدة، ط ٣، القاهرة، ١٩٥٧ .
- ماجد فخري: أرسطوطاليس، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٨ .
- إفلاطون: جمهورية إفلاطون، تحقيق نظلة الحكيم / محمد مظهر سعد، دار المعارف، مصر.
- البستاني: دائرة المعارف، جـ ١ .
- د. القوصي: اسسس الصحة النفسية، ط ٧، ١٩٦٩ .
- الأبراشي: التربية الاسلامية وفلاسفتها، ط ٢، ١٩٦٩ .
- أحمد فؤاد الأهواني: التربية في الاسلام، القاهرة، ١٩٥٥ .
- ابن المقفع: الأدب الصغير والكبير، بيروت، ١٩٦٠ .
- ابن سينا (فلاسفة العرب)، جـ ١، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٦ .
- عمر فروخ: الفارابيات.

٣ - مراجع الباب الثالث:

- ابن سينا: الشفاء، جـ ٢، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، ١٩٦٠ .
- ابن سينا: كتاب السياسة (فصل حاجة الناس للمجتمع)، تحقيق الأب شيخو، ١٩١١ .
- ابن سينا: رسالة في الأرزاق.
- ابن سينا: إثبات النبوات، تحقيق الاب شيخو، تسع رسائل، ١٩٠٨ .
- أحمد رشيد رضا: الخلافة، مجلة المنار، العدد ٢٤/٢٣، القاهرة، ١٣٤١ هـ.
- علي عبدالرزاق: الإسلام واصول الحكم، دراسة ووثائف (محمد عمارة)، بيروت، ١٩٧٢ .
- إفلاطون: جمهورية إفلاطون، تحقيق نظلة الحكيم / محمد مظهر سعيد، دار المعارف، مصر.
- ماجد فخري: أرسطوطاليس، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٨ .

٤ - مراجع الباب الرابع:

- ابن سينا: الإشارات (قسم ما بعد الطبيعة)، تحقيق سليمان دنيا، دار إحياء الكتب العربية.

- ابن سينا : كتاب الشفاء (الإلّهيات)، جـ ٢ ، تحقيق سليمان دنيا ، القاهرة، ١٩٦٠ .
- ابن سينا : رسالة البر والإثم ، تحقيق د . علي زيعور ، مجلة العرفان، ١٩٧١ .
- ابن سينا : رسالة في علم الاخلاق ، تحقيق صدر الدين الرازي (الهداية الأثيرية)، طهران، ١٣١٣ هـ .
- ابن سينا : رسالة في العلوم العقلية ، تحقيق الاب لويس شيخو ، بيروت، ١٩٠٨ .
- ابن الاثير : الكامل في التاريخ ، جـ ٨ .
- د . فريد جبر / د . صبحي الصالح : فلسفة الفكر الديني ، بيروت ، ١٩٦٧ .
- إفلاطون : جمهورية إفلاطون ، تحقيق نظلة الحكيم / محمد مظهر سعيد ، دار المعارف بمصر ، ط ٢ .
- ماجد فخري : أرسطوطاليس ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٥٨ .
- الغزالي : تهافت الفلاسفة .
- د . توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ونشأتها وتطورها ، مكتبة المعارف بمصر ، ١٩٦٠ .

* * *

بالاضافة إلى الرسائل المحققة والمنشورة لأول مرة ، والملحقة بالقسم الثاني من هذا الكتاب .



فهرس الكتاب

القسم الاول: ابن سينا المؤلف والرجل السياسي

الباب الأول: عصره، موقعه، وفكره

الباب الثاني: فلسفة ابن سينا العملية
(منطلقاته التربوية)

الباب الثالث: في السياسة المدنية

الباب الرابع: في التربية الاخلاقية

القسم الثاني: النصوص والرسائل

الخاتمة: حكم وخلاصة ٤٢١

المراجع والمصادر



الدكتور عبد الأمير شمس الدين

موسوعة التربية والتعليم الإسلامية

صدر منها

- الفكر التربوي عند الفقهاء : ـ ابن سحنون والقابسي .
  - ـ ابن جماعة .
  - ـ زين الدين العاملي .
- الفكر التربوي عند الفلاسفة : ـ ابن طفيل .
  - ـ ابن سينا .
  - ـ ابن خلدون .
  - ـ اخوان الصفاء .
- الفكر التربوي عند الآدابيين : ـ عبد الحميد .
  - ـ ابن المقفع .
  - ـ الجاحظ .
- الفكر التربوي عند الصوفيين : ـ الغزالي .

تحت الطبع

- الفكر التربوي في عصر النهضة .

★ ★ ★

اخراج وتنضيد : دار المنال (لفنون طباعية)

بيروت - شارع سليم سلام - تلفون ٢٤٦٧٣٣

